BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Studer, Basil

Schola christiana die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)

Paderborn ; München [u.a.] 1998

97.63570
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00044896-0

Die PDF-Datei kann elektronisch durchsucht werden.

Basil Studer

Schola christiana

Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)

Ferdinand Schöningh
Paderborn · München · Wien · Zürich

Umschlagabbildung: Das irdische Jerusalem, um 400.
Hintergrund des Apsismosaiks in S. Pudenziana, Rom.

97.
63570

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Studer, Basil:
Schola christiana: die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451) / Basil Studer. – Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1998
ISBN 3-506-78758-6

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Regensburg

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier ∞ ISO 9706 Papier

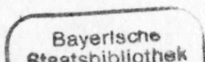
© 1998 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 3-506-78758-6

98P506



Inhaltsverzeichnis

WIDMUNG

Der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern für die Verleihung des Ehrendoktors in dankbarer Verehrung gewidmet.

Vorwort

Vor gut zehn Jahren lud mich Don Luciano Pacomio, heute Bischof von Mondovì (Piemont), ein, mich an seinem Projekt: Geschichte der Theologie zu beteiligen. Ich nahm diese Einladung um so bereitwilliger an, als ich mich seit meinen Studien in S.Anselmo (1951-1954), die weitgehend von Professor Cipriano Vagaggini geprägt wurden, für die Geschichte der theologischen Methode interessierte. Während mehreren Jahren hielt ich zudem am Patristischen Institut Augustinianum in Rom die Einführung in das fünfte Jahrhundert, in der es weitgehend um die damalige Gestaltung der theologischen Arbeit ging. Ich selbst entwarf den ersten Band der „Storia della Teologia" und behandelte darin vor allem die Theologie des goldenen Zeitalters der Patristik. Als Vorbereitung dazu hielt ich während vier Jahren je ein Semester Vorlesungen zu dieser Thematik. Die Ergebnisse der dazu nötigen Forschung veröffentlichte ich 1989 unter dem Titel „La riflessione teologica nella Chiesa Imperiale" am Augustinianum. Diese Untersuchung wurde dann etwas verändert in den Band „Età Patristica" der „Storia della Teologia" übernommen, den der Verlag Piemme, Casale Monferrato, 1993 herausbrachte und der 1996 auch in englischer Übersetzung im Verlag Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) erschien. Ich betrachtete indes diesen Band und im besonderen meinen Beitrag als noch nicht ausgereift. Darum war es mir ein dringendes Anliegen, meine Untersuchung zu überarbeiten, ihre Unebenheiten auszugleichen und vor allem ihre einzelnen Aussagen ausdrücklicher zu belegen. Im besonderen ergänzte ich weitgehend die Ausführungen über den soziopolitischen Kontext, den Gebrauch der Dialektik sowie den Aufbau der patristischen Schriften. Zugleich wünschte ich sehr, die Neuauflage dem deutschsprachigen Publikum leichter zugänglich zu machen. Ich wählte dazu als Haupttitel „Schola Christiana" . Diese Überschrift bringt, so meine ich, treffend zum Ausdruck, um was es in meiner Arbeit in erster Linie geht. „Christliche Schule" beinhaltet nämlich, dass die christlichen Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts ihrem theologischen Denken die Heilige Schrift in einer Weise zugrunde legten, wie sie es in der ganz auf die Lesung der sogenannten Klassiker ausgerichteten Schule ihrer Zeit gelernt hatten. Ohne Zweifel hatte diese Art, sich das in den Heiligen Schriften enthaltene Wort Gottes zu eigen zu machen, schon früher begonnen. Aber die Christen des vierten und fünften Jahrhunderts, Redner und Schriftsteller so gut wie Hörer und Leser, identifizierten sich viel mehr mit der griechisch-römischen Kultur, als ihre Vor-

fahren es je getan hatten. Die Heilige Schrift selbst wurde von ihnen als Literatur geschätzt und untersucht, und wer sie gut studierte, gehörte, wie sich Hieronymus ausdrückt, auch zu den „Viri illustres" .

Wenn ich meine Untersuchung zur Theologie der Reichskirche in einer Neuauflage und in deutscher Sprache herausgeben kann, verdanke ich dies dem grosszügigen Entgegenkommen des Verlages Piemme. Ich schulde es indes noch mehr der Bereitschaft der Verantwortlichen des Verlages Schöningh, meine Arbeit in ihr verlegerisches Programm aufzunehmen. Im besondern danke ich Herrn Dr. H. Jacobs und seinen Mitarbeitern für alle drucktechnischen Bemühungen. Ich bin weiter Frau Uta Krewel, Konstanz, und Herrn Jochen Rexer, Renningen, für das kritische Durchlesen meines Manuskriptes verpflichtet. Ganz besonderen Dank schulde ich Herrn Professor Hubertus Drobner für die mühevolle Erstellung der Register. Ferner danke ich auch den Studenten von S. Anselmo, die sich bereit erklärten, die Korrekturfahnen mitzulesen. Schliesslich möchte ich meiner Hoffnung Ausdruck geben, dass meine eigenen Mühen nicht umsonst sein werden und viele Leser sich noch mehr als zuvor für die Art und Weise interessieren werden, wie die Kirchenväter in den Dialog eingetreten sind, den Gott in Jesus Christus und seinem Heiligen Geist mit den Menschen eröffnet hat. Dann kann nämlich die „Schola christiana" von einst für uns alle zur „Schola dominici servitii" werden, wie Benedikt am Anfang seiner Regel jenen empfiehlt, die „Jünger Jesu" sein wollen.

S. Anselmo, Rom, im Advent 1997 Basil Studer

Allgemeines Schrifttum

Vorbemerkung

Die in der Untersuchung angeführten Texte und ihre Editionen werden bibliographisch nicht eigens erfasst. Die ausdrücklich zitierten Studien hingegen werden vollständig vermerkt. Um dem Leser den Zugang zur Literatur der verschiedenen Bereiche zu erleichtern, werden jedoch die bibliographischen Angaben gruppiert. Eine allgemeine Bibliographie ist der Untersuchung vorangestellt. Sie umfasst die Handbücher und Monographien, die unmittelbar in die Theologiegeschichte des vierten und fünften Jahrhunderts einführen. Im weiteren enthält sie Studien zu einzelnen Aspekten der theologischen Methode jener Zeit. Es folgen Untersuchungen, welche die wichtigsten Theologen der Alten Kirche betreffen. Daran schliessen sich die Spezialstudien, die in mehr als einem Kapitel zitiert werden, und zwar zuerst die Arbeiten zur patristischen Exegese, dann jene zu anderen Themen. Den Abschluss der allgemeinen Bibliographie bilden die Untersuchungen zum historischen Umfeld der reichskirchlichen Theologie sowie andere Hilfsmittel. Die Spezialuntersuchungen, welche nur in der Einleitung oder in einem der acht Kapitel zitiert werden, sind in den betreffenden Bibliographien vermerkt. In den Bibliographien werden die Handbücher und Monographien mit dem vollen Titel angegeben. Die darin unterstrichenen Wörter dienen als Kürzel für die Zitationen in den Anmerkungen. Die Abkürzungen der Werktitel und der Editionen sowie der Handbücher und Zeitschriften sind im allgemeinen dem Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete von S. Schwertner und im besonderen dem Augustinus-Lexikon und den modernen Editionen der christlichen Autoren entnommen.

1. Allgemeine und spezielle Einführungen in die Geschichte der theologischen Methode

Berardino (Di) A. – Studer B. (Hrsg.), Storia della Teologia I. Età Patristica, Casale Monferrato 1993 (StorTeol). – Beumer J., Die theologische Methode: HDG I/6, Freiburg 1972. – Crouzel C., La scuola di Alessandria e le sue vicissitudini: StorTeol 179-223. – Crouzel H., Le discussioni su Origene e l'origenismo: StorTeol 215-220.

– Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909. – Grech P., Agli inizi della teologia cristiana: StorTeol 25-98. – Newlands G.M., Hilary of Poitiers. A Study in Theological Method, Bern 1978. – Osborn E., L'ingresso del mondo greco-romano: StorTeol 99-144. – Osborn E., La teologia antignostica di Ireneo e di Ippolito: StorTeol 145-177. – Perrone L., L'impatto del dogma di Calcedonia sulla riflessione teologica fra IV e V concilio ecumenico: StorTeol 515-581. – Studer B., Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus = Studia Patristica et Byzantina 2, Ettal 1956. – Studer B., Una teologia monastica: StorTeol 613-622. – Wiles M., The Making of Christian Doctrines, London 1967.

2. Grundlegende Studien zu Einzelaspekten der theologischen Methode

AA., Philosophie II., Patristik und Mittelalter: HWP 7 (1989) 616-633: A. Griechische Patristik von H. Görgemanns (616-623); B. Byzanz von G. Podskalsky (623-626); C. Lateinische Patristik von A.S. Wlosok (626-630); D. Augustinus von G. Madec (630-633). – Barnard L.W., Apologetik I. Alte Kirche: TRE 3 (1978) 371-411. – Beumer J., Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle: HDG I/4, Freiburg 1962. – Colish M.L., The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, II. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century, Leiden 1985. – Dalsgaard-Larsen B., Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe, Aarhus 1972. – Daniélou J., La catechesi nei primi secoli, Torino 1969. – Dörrie H. – Dörries H., Erotapokriseis: RAC 6 (1966) 342-370. – Dörrie H., Zur Methode antiker Exegese: ZNT 65 (1974) 121-138. – Eichenseer C., Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus, St.Ottilien 1960. – Escribano-Alberca I., Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik: HDG I/2a, Freiburg 1974. – Fellermayr J., Tradition und Sukzession im Licht des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Grossen, München 1979. – Fontaine J. et Pietri C. (ed.), Le monde latin antique et la Bible, Paris 1985. – Görgemanns H., Philosophie: HWP 7 (1989) 618-623 – Graf Reventlow H., Epochen der Bibelauslegung, I. Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990. – Hadot I., Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, Paris 1984. – Hadot P., Exercises spirituels et philosophie antique, Paris 1987². – Hadot P., Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque: M. Tardieu (Hrsg.), Les régles de l'interprétation (Paris 1987), 13-34). – Hadot P., Philosophie: HWP 7 (1989) 857f. – Hagendahl H., Von Tertullian bis Cassiodor, Göteborg 1983. – Karpp H., Bibel: IV. Die Funktion der Bibel in der Kirche: TRE 6 (1980) 132-162. – Kelly J.N.D., Early Christian Creeds, London 1960². – La Bonnardière A.-M. (Hrsg.), Saint Augustin et la Bible = Bible de tous les temps 3, Paris 1986. – Laurin J.R., Orientations maîtresses des Apologistes chrétiens de 270 à 361 = AnGr 61, Roma 1954. – Madec G., Philosophie: HWP 7 (1989) 630-633. – Madec G., Verus philosophus est amator Dei. S. Ambroise, s. Augustin et la philosphie: RSPhTh 61 (1977) 549-565. – Malley W.J., Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian Apostata and Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria = AnGr 210, Roma 1978. – Meissner H.M., Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione, Frankfurt 1991. – Mondésert C. (Hrsg.), La Bible de tous les temps, I & II, Paris, 1984f. –

Neuschäfer B., Origenes als Philologe, Basel 1987. – Pollmann K., Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana = Paradosis 41, Freiburg (Schweiz), 1996. – Prestel P., Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in „De doctrina Christiana“, Frankfurt 1992. – Ritter A.M., Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965. – Rondeau M.J., Les commentaires patristiques du Psautier, II. Exégèse prosopologique et théologie, Roma 1985. – Rordorf W. – Schneider A., L'évolution du concept de tradition dans l'Eglise ancienne = Traditio Christiana 5, Bern 1982. – Schäublin C., Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese, Köln-Bonn 1974. – Schäublin C., Zur paganen Prägung der christlichen Exegese: J. van Oort – U. Wickert (Hrsg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon (Kampen 1992), 148-173. – Seybold M., Die Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik = HDG I/1a, Freiburg 1971. – Simonetti M., Lettera e/o allegoria, Roma 1985. – Stead C., Philosophie und Theologie I. Die Zeit der Alten Kirche, Stuttgart 1990 (englische Ausgabe, Cambridge 1994). – Stockmeier P., Die Offenbarung: HDG I/1a, Freiburg 1971. – Stockmeier P., Glaube und Kultur, Düsseldorf 1983. – Studer B., Delectare et prodesse. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese: Mémorial Dom Jean Gribomont = Studia Ephemeridis „Augustinianum“ (Roma 1988) 555-581 (Dominus Salvator 431-461). – Studer B., Zum Aufbau von Augustins De Civitate Dei: Mélanges T.J. van Bavel = Coll.Aug. (Louvain 1991), 937-951. – Studer B., Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung: REtA 42 (1996) 71-95. – Van Oort J. & Wickert U. (Hrsg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon, Kampen 1992.

3. Grundlegende Studien zu den wichtigsten christlichen Autoren

Aland K., Kirchengeschichte in Lebensbildern, Berlin 1962[3]. – H. Fries & G. Kretschmar, Klassiker der Theologie, I. Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981. – Balthasar (von) H.U., Herrlichkeit, 2: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962. – Barbel J., (Hrsg.), Gregor von Nyssa, Die grosse katechetische Rede, Stuttgart 1971. – Bastiaensen A.A.R. (Hrsg.), Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino, Roma 19812. – Boulnois M.-O., Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique = Études Augustiniennes, Antiquité 143, Paris 1994. – Canévet M., Gregoire de Nysse et l'herméneutique biblique, Paris 1983. – Daniélou J., L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Paris 1970. – Dassmann E., Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand, Münster 1965. – Dassmann E., Ambrosius: TRE 2 (1978) 362-386. – Doignon J., Hilaire de Poitiers avant l'Exil, Paris 1968. – Doignon J., Hilarius: RAC 13 (1989) 129-167. – Fedwick P.J., The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea, Toronto 1979. – Fredouille J.C., Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris, 1972. – Gargano G.I., La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici, Roma 1981. – Gilson E., Introduction à l'étude de s. Augustin, Paris 1929. – Graumann T., Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand = PTS 41, Berlin 1994. – Greschat M., Gestalten der Kirchengeschichte, Alte Kirche I & II,

Stuttgart 1984. – Guida A. (Hrsg.), Teodoro di Mopsuestia, Replica a Giuliano Imperatore, Firenze 1994. – Guillaumont A., Le „Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique, Paris 1962. – Jay P., L'exégèse de s. Jérôme d'après son commentaire sur Isaïe, Paris 1985. – Koschorke K., Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Cäsarea = Paradosis 32, Fribourg 1991. – Madec G., S. Ambroise et la philosophie, Paris 1974. – Marrou H.I., S. Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1958. – Méhat A., Études sur les „Stromates" de Clément d'Alexandrie, Paris 1966. – Monat P. (Hrsg.), Lactance, Institutions Divines I = SChr 326, Paris 1986. – Plagnieux J., S. Grégoire de Nazianze théologien, Paris 1951. – Runia D.T., Philo in Early Christian Literature, Assen 1993. – Stockmeier P., Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik, München 1959. – Van der Meer F., Augustinus der Seelsorger, Köln 1951.

4. Spezialstudien zur patristischen Exegese

Cavalcanti E., Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino: ASE 4 (1987) 119-142. – Greer R.A., The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews = BGBE 15, Tübingen 1973. – Jacob J., „Arkandisziplin". Allegorese und Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand, Frankfurt 1990. – Milhau M., Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les autres „traducteurs" (In psalm.2,-3): Aug. 21 (1981) 365-372. – Milhau M. (Hrsg.), Hilaire de Poitiers, Commentaire sur le Psaume 118 = SChr 344, Paris 1988. – Perrone L., Le Quaestiones evangelicae di Eusebio di Cesarea. Alle origini di un genere letterario: ASE 7 (1990) 417-435. – Pollard T.E., Giovanni Evangelista: DPAC II,1533-1538.

5. Spezialstudien zu nicht-exegetischen Fragen

Auerbach E., Sermo humilis: Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter (Bern 1958), 25-53. – Dürig W., Pietas Liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie, Regensburg 1958. – Farina R., L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo, Zürich 1966. – Gnilka C., *Chresis*. Die Methode der Kirchenväter im Ungang mit der antiken Kultur, Bd.I. Der Begriff des „rechten Gebrauches", Basel-Stuttgart 1984; Bd.II. Kultur und Conversion, Basel-Stuttgart 1993. – Gramaglia P.A., Tertulliano, La testimonianza dell'anima, Roma 1982. – Grillmeier A., Das Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht: „Mit ihm und in ihm" (Freiburg 1975), 245-282. – Gryson R., Le prêtre selon saint Ambroise, Louvain 1968. – Kurmann A., Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian = Schweizerische Beiträg zur Altertumswisenschaft 19, Basel 1988. – Lombino V., Titoli e immagini bibliche dell'Imperatore nella Vita Constantini di Eusebio di Cesarea (Diss. Augustinianum), Roma 1994. – Lorenz R., Die Wissenschaftslehre Augustins: ZKG 67 (1955/56) 29-60; 213-251. – Madec G., Christus, scientia et sapientia. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne: RechAug 10 (1975) 77-85. – McShane P.A., La romanitas et le Pape Léon le Grand. L'apport culturel des institu-

tions impériales á la formation des structures ecclésiastiques, Paris 1979. – Müller C., Geschichtsbewusstsein bei Augustinus, = Cassiciacum 39/3, Würzburg 1993. – Oehler K., Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik: Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter, München 1969. – Olivar A., La predicacíon cristiana antigua, Barcelona 1991. – Pépin J., La tradition de l'allégorie, Paris 1987. – Pépin J., Mythe et Allégorie, Paris 1976[2]. – Siniscalco P., La narratio historica da Luca ad Eusebio: La narrativa cristiana antica = Studia Ephemeridis Augustinianum 50 (Roma 1995), 25-38. – Studer B., Ergänzende Überlegungen zur Frage des Bekenntnisses und der Einheit in der Alten Kirche: G.J.Bekes & H.Meyer (Hrsg.), Confessio fidei (Roma 1982), 55-61. – Studer B., Papato: DPAC II (1984) 2638-2655. – Studer B., Credo in Deum Patrem omnipotentem. Zum Gottesbegriff des heiligen Augustinus: Studia Ephemeridis „Augustinianum" 24 (Roma 1987) 163-188. – Studer B., Augustine and the Pauline Theme of Hope: W.S. Babcock (Hrsg.), Paul and the Legacies of Paul (Dallas 1990), 201-221; 370-383 (Dominus Salvator 499-533). – Studer B., Paolo, modello di speranza, nella predicazione di Agostino: L. Padovesi (Hrsg.), Il Simposio di Tarso su Paolo Apostolo (Roma 1994), 165-172. – Studer B„ La cognitio historialis di Porfirio nel De civitate Dei di Agostino (ciu. 10,32): La narrativa cristiana antica = Studia Ephemeridis Augustinianum 50 (Roma 1995), 529-553. – Studer B., Die Kirche als Schule des Herrn bei Augustinus von Hippo: Stimuli. Festschrift für E. Dassmann = JAC, Ergbd. 23 (Münster 1996), 486-498. – Wermelinger O., (Hrsg.), Aurelius Augustinus, Vom ersten katechetischen Unterricht, München 1985.

6. Darstellungen der Zeitgeschichte und andere Hilfsmittel

Adam A., Lehrbuch der Dogmengeschichte I., Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965. – Altaner B. – Stuiber A., Patrologie. Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter, Freiburg 1978[9]. – Andresen C., Die Kirchen der alten Christenheit = C.M. Schröder (Hrsg.), Die Religionen der Menschheit 29,1/2, Stuttgart 1971. – Andresen C. (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I, Göttingen 1982. – Armstrong A.H. (Hrsg.), The Cambridge History of Later Greek and Early Mediveval Philosophy, Cambridge 1970[2]. – Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur, I-V, Freiburg 1919-1932. – Baus K. – Beck H.G. – Ewig E. – Vogt H.J., Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen, II. Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451-700) = H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte II/2, Freiburg 1975 (HKG II/2). – Brennecke H.C., Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur 3.Phase des arianischen Streites, Berlin 1984. – Daniélou J. – Marrou H.I., Nouvelle Histoire de l'Église I, Paris 1963 (dt. Übersetzung). – Demandt A., Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian (284-565 n.Chr.) = HAW 3,6, München 1989. – Di Berardino A. (Hrsg.), Dizionario patristico e di antichità cristiana, 3 Bd., Casale Monferrato 1983-1987 (DPAC). – Dihle A., Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit, München 1989. – Drobner H., Lehrbuch der Patrologie, Freiburg 1994. – Engels L. – Hofmann H. (Hrsg.), Spätantike = Neues Handbuch der Literaturwissenschaft (= NHL) 4, Wiesbaden 1997. – Festugière A.J., La rèvèlation d'Hermès Trismégiste II, Le Dieu cosmique, Paris 1949. – Festugière A.J., Antioche, paienne et chrétienne, Paris 1959. –

Frank K.S., Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche, Darmstadt 1984. – Fuhrmann M. (Hrsg.), Römische Literatur: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 3, Frankfurt 1974. – Fuhrmann M., Rom in der *Spätantike*, Zürich 1994. – Gaudemet J., Institutions de l'Antiquité, Paris 1967. – Gigon O., Die antike Kultur und das Christentum, Gütersloh 1956. – Grillmeier A. Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975. – Grillmeier A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1 u. 2/1-4, Freiburg 1979 – 1990. – Hagendahl H., Latin Fathers and the Classics, Göteborg 1959. – Hagendahl H., Das lateinische Christentum und die klassische Kultur, Uppsala 1983. – Hahn A. – Hahn G.L., Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, Hildesheim 1962 (Nachdruck der Ausgabe von Breslau 1897). – Hanson R.P.C., The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381, Edinburgh 1988. – Harnack (von) A., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Darmstadt 1964 (Neudruck der 4. Auflage, Tübingen 1909). – Heuss A., Römische Geschichte, Braunschweig 1964^2. – Holtz L., Donat et la tradition de l'enseignement grammatical, Paris 1981. – Jaeger W., Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963 (Engl. Original, Cambridge M. 1961). – Kelly J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1960. – Klauser Th. – Dassmann E. (Hrsg.), Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1, 1950ff. – Klein R., Constantius II. und die christliche Kirche, Darmstadt 1977. – Kraft H., Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955. – La Rocca E., La fondazione di Costantinopoli: G. Bonamente – F. Fusco (Hrsg.), Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo: Atti del Colloquio sul Cristianesim nel mondo antico (Macerata 1993), 553-583. – Lausberg H., Handbuch der literarischen Rhetorik, München 1962. – Lyon B., Die wissenschaftliche Diskussion über das Ende der Antike und den Beginn des Mittelalters: Mohammed und Karl der Grosse, Stuttgart – Zürich 1993. – Marrou H.I., Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris 1958^4 (zitiert nach 1950^2). – Mirbt C. – K. Aland K., Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen 1967. – Munier C., L'Église dans l'Empire Romain (II*e* – III*e* siècles). Église et Cité, Paris 1979. – Norden E., Die antike Kunstprosa II, Leipzig-Berlin 1909. – Pelikan J., The Emergence of the Catholic Tradition = Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine I, Chicago 1971. – Pépin J., Théologie cosmique et théologie chrétienne, Paris 1964. – Perrone L., La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche, Brescia 1980. – Pietri C., Roma christiana, Roma 1976. – Piganiol A., L'empire chrétien (325-395), Paris 1972. – Pohlenz M., Stoa, Die Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1964^3. – Rahner H., Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961. – Reale G., Storia della filosofia antica, V: Lessico. Indici, Bibliografia, Milano 1983. – Reale G., Storia della filosofia antica, IV. Le scuole dell'età imperiale. Milano 1984. – Richter G., Die Dialektik des Johannes von Damaskus. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung = Studia Patristica et Byzantina 10, Ettal 1964. – Ritter J. (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971ff. – Schmaus M. – Grillmeier A. – Scheffczyk L. – Seybold M. (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg 1951ff. – Spanneut M., Le stoicisme des Pères de l'Église, Paris 1957. – Studer B., Soteriologie der Kirchenväter = Handbuch der Dogmengeschichte III/2a, Freiburg 1978. – Studer B., Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985. – Studer B., Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrimus oder Theozentrismus = Studia Ephemeridis . „Augustinianum" 40,

Roma 1993. – Warkotsch A., Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter, München 1973. – Wermelinger O., Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432 = Päpste und Papsttum 7, Stuttgart 1975. – Ziegler K. – Sontheimer W. (Hrsg.), Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike, 5 Bd., München 1979.

Einleitung

Schrifttum

AA. Philosophie: HWPh 7 (1989) 572-633. – Andresen C., Antike und Christentum: TRE 3 (1978) 50-99. – Bardy G., „Philosophie" et „philosophe" dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles: RAM 25 (1949) 97-108. – Batiffol P., Theologia, theologi: EThLov 5 (1928) 205-220. – Bertrand D., Die Rückkehr zu den Vätern, ein Weg zur Erneuerung der Theologie: TThQ 172 (1992) 295-306. – Bolgiani F., Le origini della „cultura cristiana": Aug. 19 (1979) 7-40. – Driscoll J., The „Ad monachos" of Evagrius Ponticus = StAns 104, Rom 1991. – Dupont J., Gnosis. La connaissance religieuses dans les épîtres de saint Paul, Louvain 1949. – Fontaine J., Christentum ist auch Antike: JAC 25 (1982) 5-21. – Görgemanns H., Philosophie: HWP 7 (1989) 618f. – Hadot P., Philosophie: HWP 7 (1989) 857f – Lieberg G., Die „theologia tripartita"in Forschung und Bezeugung: ANRW I/4 (Berlin 1973), 63-115. – Madec G., Philosophie: HWP 7 (1989) 630-633. – Malingrey A.-M., „Philosophia". Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au quatrième siècle après J.-Chr., Paris 1961. – Mathieu V., Filosofia: EncFilos 2 (1967) 1356-1370. – Mauch O., Der lateinische Begriff Disciplina, Freiburg i.Ü. 1941. – Podskalsky J., Philosophie II. Patristik und Mittelalter, B. Byzanz: HWP 7 (1989) 623f. – Prigent P. (Hrsg), Épître de Barnabé = SChr 172, Paris 1971. – Solignac A., Théologie, I: Le mot et sa signifcation: DSp 15 (1991) 463-487. – Stead C., Athanasius: J. van Oort – U. Wickert, Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon, 174-184. – Studer B., Der christliche Gottesdienst, eine Mysterienfeier?: I. Scicolone (Hrsg.), L'adattamento culturale della liturgia = StAns 113 (Roma 1993), 27-45. –Wartelle A., S.Justin, Apologies, Paris 1987. – Wickert U., Biblische Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon: Horizonte, Grundaspekte: J. van Oort – U. Wickert (Hrsg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon, 9-31.

A. Zur Thematik im allgemeinen

Wer sich für die Ursprünge des Christentums und der abendländischen Kultur interessiert, wird ohne Zweifel gut tun, sich auch näher mit dem „goldenden Zeitalter der Kirchenväter" zu befassen. Im Zeitraum vom ersten bis zum vierten ökumenischen Konzil (325 – 451) wurde tatsächlich die Orthodoxie des Glaubens grundlegend umschrieben, wurden die For-

men der kirchlichen Organisation verbindlich geschaffen, bekamen die verschiedenen Liturgien ihre Gestalt, nahmen die wichtigsten Traditionen der Volksfrömmigkeit und der monastischen Spiritualität ihren Anfang, wurden die Grundregeln für das Verhalten der Christen im politischen und kulturellen Leben auf Jahrhunderte, ja bis auf heute festgelegt. Auf diesen Zeitraum geht auch der vollkommenste Ausdruck jener intellektuellen Leistung der antiken Christenheit zurück, die man heute Theologie nennt[1].

Die Theologie dieser so fruchtbaren Periode kann unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten erforscht werden. Am üblichsten ist der Zugang von den Dogmen oder, besser gesagt, von den christlichen Glaubenslehren her. Es fehlt nicht an historischen, auch neueren Darlegungen dieser Art, wie das von M. Schmaus und anderen herausgegebenen Handbuch der Dogmengeschichte, oder die von J.N.D. Kelly, C. Andresen und K. Beyschlag besorgten dogmengeschichtlichen Lehrbücher[2]. Ein zweiter Zugang ist in den recht zahlreichen und meist hervorragenden Handbüchern der Kirchengeschichte zu finden, die natürlich nicht nur von den Lehrstreitigkeiten handeln, sondern auch auf die Inkulturation des Christentums in der antiken Welt eingehen und zudem die Einrichtungen ins Auge fassen, welche die theologische Reflexion gefördert haben, wie Schule, christliche Unterweisung, Katechumenat, usw.[3]. Schliesslich nimmt die Geschichte der Theologie in den Handbüchern der antiken christlichen Literatur und in den einzelnen Kirchenvätern gewidmeten Monographien einen breiten Raum ein[4]. Selbst wenn solche Gesamt-oder Einzeldarstellungen auf das Leben und die Werke der christlichen Autoren der Antike begrenzt bleiben, können sie an deren theologischen Ansätzen nicht vorbeigehen. Indem sie sich auf die textkritischen, biographischen und literarischen Probleme konzentrieren, berühren sie allerdings die Art und Weise theologisch vorzugehen nur am Rande, tragen jedenfalls nicht viel zu einer tieferen Kenntnis der Bedingungen und Entwicklungen des damaligen theologischen Denkens bei.

In der vorliegenden Arbeit soll jedoch gerade untersucht werden, wie die Seelsorger der kirchlichen Gemeinden, die Prediger der grossen Städte und vor allem die Theologen, Lehrer und Wissenschaftler, im vierten und fünften Jahrhundert die theologische Arbeit konzipiert und durchgeführt haben. Damit dieses Anliegen nicht missverstanden wird, ist es sicher ratsam, eine vorläufige Beschreibung dessen vorauszuschicken, was hier unter Theologie verstanden wird. Was in Frage steht, ist der *intellectus fidei*, das

---

1 Vgl . H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 341-348: „L'âge d'or des Pères de l'Église", sowie B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 29f; 129f.

2 Vgl. die genauen Angaben zu diesen Handbüchern in der Bibliographie.

3 Vgl. vor allem die von H. Jedin und von L.J. Rogier besorgten Handbüchern, die in der Bibliographie verzeichnet sind.

4 Vgl. die klassischen von J. Quasten und B. Altaner herausgegebenen Handbücher. Dazu den von A. Di Berardino besorgten DPAC, sowie H. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg 1994, mit einer ausführlichen, auf den heutigen Stand der Forschung gebrachten Bibliographie.

heisst, die Art und Weise, die christliche Glaubenslehre zu vertiefen, über die Ansprüche des evangelischen Lebens nachzudenken und über die Erfahrungen mit der Kirche Christi Rechenschaft abzulegen. Genauer gesagt, handelt es sich um die Antworten, mit denen der gebildete Christ sich dem ihm in der Heiligen Schrift zugänglichen Wort Gottes stellt und dabei auf alle ihm zur Verfügung stehenden Quellen menschlichen Wissens und Methoden menschlichen Denkens zurückgreift. Nun aber ist offensichtlich, dass auch die Autoren der Alten Kirche, wenn immer sie über den Glauben nachdachten, bestimmte Ziele verfolgten, auf bestimmte pastorale Bedürfnisse zu antworten versuchten und dabei im besonderen von Fragen angeregt wurden, die damals in der Luft lagen. Nicht weniger klar ist, dass sie zu diesem Zweck bestimmte Kategorien und Schemata der damaligen Wissenschaften übernahmen. Mit einem Wort, sie entwickelten mehr oder weniger bewusst eine theologische Methode. Die Geschichte der Art und Weise, die christliche Theologie zu betreiben, ist also der Gegenstand dieser Untersuchung.

Leider ist die Forschung auf diesem Gebiet noch nicht weit gediehen. Für das bei Herder erscheinende, bereits genannte Handbuch der Dogmengeschichte hat Johannes Beumer, den Faszikel „Die theologische Methode" besorgt[5]. Diese in verschiedener Hinsicht sicher verdienstvolle Arbeit geht jedoch nur wenig auf das soziale und kulturelle Umfeld der patristischen Theologie ein. Im weiteren gibt es ohne Zweifel Monographien, welche auf der Höhe sind[6], besonders auf dem Gebiet der Väterexegese[7]. Es gebricht jedoch an einer Synthese, in welche alle von der Forschung der letzten dreissig Jahre gewonnenen Ergebnisse eingearbeitet sind.

B. Verschiedene Zugänge

1. Eine Untersuchung der Terminologie

Die Einleitungen zur Dogmatik und die Lexikonartikel zum Stichwort „Theologie" beginnen oft mit einer kurzen Geschichte des Wortes *Theologie*. Wenn man seinem etymologischen Ursprung und seiner semantische Entwicklung in den ersten Jahrhunderten nachgeht, gelangt man natürlich auch zu einer gewissen Vorstellung von der patristischen Theo-

[5] J. Beumer, Theologische Methode.

[6] Es seien als Beispiele erwähnt M. Wiles, The Making of Christian Doctrines; G.M. Newlands, Hilary of Poitiers.

[7] Vgl. die Bibliographien in M. Simonetti, Lettera, sowie besonders in Annali di Storia dell'-esegesi, Bologna, seit 1984.

logie. Aber der Gebrauch des griechischen oder lateinischen Terminus *theologia* war in dieser Zeit gar nicht so häufig. Vor allem bedeutete er für gewöhnlich etwas ganz anderes als heute. Man muss deshalb nicht nur die damals üblichen Bedeutungen ins Auge fassen, die sich von den heutigen unterscheiden, sondern auch und vor allem eine Reihe von anderen Begriffen berücksichtigen. Man darf auch den Tatbestand nicht ausseracht-lassen, dass so gut wie alle für die theologische Arbeit gebräuchlichen Ausdrücke sich nicht allein auf das in ihr vollzogene Vorgehen beziehen, sondern auch ihren Gegenstand oder ihren Inhalt bezeichnen können. Ohne den Anspruch zu erheben, vollständig zu sein, soll im folgenden eine Auswahl der wichtigsten Begriffe zur Sprache kommen[8].

a. Theologia[9]

In der klassischen Antike findet man zwei Tendenzen vor, von *theologia* zu sprechen. Gemäss der ersten, der platonischen Überlieferung, wurden Dichter „Theologen" genannt. *Theologein* bedeutete in diesem Sinn, mehr oder weniger wie *mythologein*, über das Göttliche oder über die Götter zu reden[10]. Bei Aristoteles findet man darüber hinaus eine philosophische Bedeutung. Auch wenn er im erstgenannten Sinn die Poeten den Physikern gegenüberstellt, so spricht er auch von *philosophia theologike* als dem dritten Teil der theoretischen Philosophie[11]. Von der hellenistischen Zeit an erscheint in stoischen Kreisen der Ausdruck *theologia tripartita*. Diese „dreiteilige Theologie" umfasste die poetische, die politische und die physische (philosophische) Theologie[12]. Man verwandte diesen Begriff, um damit die religiösen Phänomene zu beschreiben: jene, welche in den Werken der Dichter, vor allem des grossen Homer, zur Sprache kommen; jene, welche nach den Staatsmännen und Geschichtsschreibern das staatliche Wohl garantierten, und jene, für welche sich die Philosophen, speziell in der allegorischen Auslegung der Dichtung, interessierten. Nach einem anderen systematisierenden Schema, das auf den mittelplatonischen Albinos zurückzugehen scheint, unterschied man die dialektische, die ethische und die theoretische Philosophie. Die dritte Form wurde ihrerseits in die Theologie, die Physik und Mathematik unterteilt[13].

Die christliche Autoren nun, schon Origenes und dann jene der Reichskirche, zögerten nicht, diese Sprache zu übernehmen. Auch sie nannten die

---

[8] Vgl. zur Frage, ausser J. Beumer, Theologische Methode; M. Seybold, Offenbarung.

[9] Vgl. P. Batiffol, Theologia, theologi: EThLov 5 (1928) 205-220; A.J. Festugière, Trismégiste II, 598-605; B. Studer, Theologische Arbeitsweise, 31f; G.Reale, Storia V,274ff; B. Studer, Teologia: DPAC II (1984),3408f; A. Solignac, Théologie: DSp 15 (1991) 463-487.

[10] Plato, Rep. II, 379a5, sowie Cicero, Nat.deor. 21,53.

[11] Aristoteles, Metaphys. E.1: 1025b18-1026a15. Vgl. 1026a19: von der unveränderlichen Natur, d.h. von der Gottheit sprechen.

[12] Zur Bedeutung der theologia tripartita vgl. unten.

[13] Vgl. A.J. Festugière, Trismégiste II,604.

Dichter oder die Hagiographen oder die Engel, welche Gott mit ihren Gesängen preisen, Theologen[14]. Wenn sie von *theologia* und *theologein* sprachen, meinten sie damit die Lehre von Gott oder auch das einfache, bzw. wissenschaftliche Reden von Gott[15]. Im besonderen unterschieden sie die *theologia* als dem Sprechen über die ewige Dreifaltigkeit von der *oikonomia* als dem Sprechen über das göttliche Handeln in der Heilsgeschichte[16]. Wie sich im folgenden noch zeigen wird, rezipierten die christlichen Autoren schliesslich in verschiedenen Zusammenhängen den Schlüsselbegriff der *theologia tripartita*[17].

b. *Philosophia*

Etwas vereinfachend kann man in der vorchristlichen Antike zwei Weisen unterscheiden, die Termini *philosophia*, *philosophos* und *philosophein* zu gebrauchen, eine erste mehr praktische, eine zweite mehr theoretische[18]. Nach der ersten Tradition stoischer und auch epikureischer Prägung verstand man unter *philosophia* eine Willensführung, eine Lebenskunst, eine *ars vitae*, wie Cicero sagt[19]. Weil die griechischen Apologeten sich in erster Linie mit Christus, dem Wort Gottes, befassten, umschrieben sie auf dieser Linie die christliche Religion selbst als *philosophia*[20]. Im vierten Jahrhundert war diese Ausdrucksweise sehr verbreitet. Eusebius, die Kappadozier und viele andere folgten der praktischen Tradition und verbanden mit *philosophia, philosophein und philosophoi* vor allem das asketische Leben und die Lehre von der Tugend, also das vollkommene christliche Leben und damit das Mönchtum[21]. In diesem geistlichen Kontext griff man auf das Wort *philosophia* zurück, um damit selbst die in der Bibel verborgenen Wahrheiten zu bezeichnen[22]. Im Bereich der Exegese bekommt *philosophia* zusammen mit *philosophein* und *philosophos* die Bedeutungen, welche den

---

[14] Vgl. Eusebius, HE I 2,5; V 28,5; X 4,70: die Engel loben Gott mit unaussprechlichen *theologiai*. – Interessant ist auch, wie Augustinus die als echt anerkannten Propheten als die Theologen Israels bezeichnet: ciu. XVIII 18,3: „Ipsi eis erant philosophi, hoc est amatores sapientiae, ipsi sapientes, ipsi theologi, ipsi prophetae, ipsi doctores probitatis atque pietatis."

[15] Vgl. Basilius, C.Eunom. II,16; dazu SChr 250,363. – Gregor von Nazianz, or. 28,1.3.4; dazu J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 168-176.

[16] Vgl. Eusebius, HE I, 1,7; II, pr.1; X 3,3; Basilius, C.Eunom. II,3; Theodoret, In 1 Cor.: MG 82,309CD; In Hebr.: MG 82,673CD.

[17] Vgl. Origenes, C.Cels. VII,41f; III,48; IV,99. – Was die nachnizänischen Autoren angeht, vgl. unten.

[18] Vgl. AA. Philosophie: HWP 7 (1989) 572-633, sowie besonders A.-M. Malingrey, „Philosophia". Weiter, G. Bardy, „Philosophie": RAM 25 (1949) 97-108; V. Mathieu, Filosofia: EncFilos 2 (1967) 1356-1370.

[19] Cicero, De finibus III 2,4.

[20] Vgl. A. Wartelle, S.Justin, Apologies, 41. – Dazu Eusebius, HE II 13,6.

[21] Vgl. Eusebius, HE I, 17,5.10.16: über die Asketen bei Philo; VI 3,9: über Origenes; Mart.Pal. 5,2. – Basilius, Ad iuv. 6,2; 7,3; 9,2. – Gregor von Nazianz, or. 20,1, mit Anm. 2 in SChr 270,56s; or. 25,1. – Gregor von Nyssa, Virg pr.1,20; 23,1.

[22] Vgl. Gregor von Nyssa, Hex: MG 44,61A-64A. Dazu G.-I. Gargano, Gregorio di Nissa, 108; 156ff.

Sprachgebrauch der auf Plato und Aristoteles zurückreichenden theoretischen Überlieferung kennzeichnen. In dieser Tradition verstand man unter *philosophia* eine Suche nach Weisheit, die intellektuellen Bemühungen, die Wahrheit zu finden, die Betrachtung des Absoluten, den Umgang mit den Seinsprinzipien.

Wenn man sich die allgemeine Zurückhaltung der christlichen Autoren gegenüber der „weltlichen Weisheit" vor Augen hält, versteht man, dass in ihren Kreisen die theoretische Tradition weniger Erfolg hatte als die praktische. Dennoch hat sie in Augustinus einen bedeutenden Vertreter gefunden. Im Anschluss an Cicero[23] gab der Bischof von Hippo das Wort *philosophia* mit Liebe zur Weisheit (*amor sapientiae)* oder mit Streben nach Weisheit (*studium sapientiae*) wieder[24]. Dabei sah er im Grunde genommen in der Philosophie den *intellectus fidei*, das heisst, die Theologie im modernen Sinn. Wenn er von der *verissima philosophia* redet, denkt er tatsächlich an nichts anderes als an das volle Verständnis der christlichen Geheimnisse, an den *intellectus fidei*[25]. Ja, er setzt die Liebe zur Weisheit mit der Liebe zu Gott oder mit der Liebe zu Christus, der Weisheit Gottes, gleich[26]. Diese „theologische" Bedeutung des Wortes *philosophia* kündigt sich allerdings schon bei Gregor von Nazianz an[27], und findet sich weiterhin bis in die Zeit des Johannes von Damaskus[28].

c. *Gnosis*

Wie vor allem der erste Korintherbrief bezeugt, hatte die „Gnosis" seit den Anfängen des Christentums einen wichtigen Platz im christlichen Denken[29]. Das eigentliche Aufkommen dieses Begriffes hing jedoch mit der Rezeption der Schriften des Alten Testamentes zusammen, bei der die sog. gnostischen Kreise und die Grosskirche eigene Wege gingen[30]. Das Ideal

[23] Cicero, Off. II 2,5: „Nec quidquam aliud est philosophia, si interpretari velis, quam studium sapientiae". Vgl. die stoische Definition von Philosophie bei Aetius, Plac.I, pr.2, und bei Philo, De congressu 79s: C.J. de Vogel, Greek Philosophy III, nn. 897b und 1289b.

[24] Augustinus, ciu. VIII 1. – Dazu G. Madec, Philosophie: HWP 7 (1989) 630-633 (Bibliographie), und besonders G. Madec, Ambroise, 90-95, mit dem Hinweis auf Augustinus, ord. I 11,32, und der Bemerkung, dass Ambrosius, in Off. II 1,1-2,7, die Definitionen Ciceros nicht übernomen hat.

[25] Vgl. Augustinus, Acad III 20,43; ord. II 5,16.

[26] Vgl. Augustinus, ciu. VIII,1; beata u. 5,34. – Dazu c.Iul. IV 14,72, wo von philosphia christiana die Rede ist.

[27] Gregor von Nazianz, or. 4,113: jede Philosophie umfasst Theorie und Praxis, und noch klarer in or. 27,10. Dazu. J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 178. – Vgl. indes schon Klemens von Alexandrien, Protrept. XI 113,1: MG 8,229f, wo die Philosophie als symboule sophias umschrieben wird, weil sie an die ewige Liebe erinnert. Dazu E. Osborn, Ingresso: StorTeol I,119-121: „Il cristianesimo era una filosofia?", mit Hinweisen auf Klemens.

[28] Vgl. J. Podskalsky, Philosophie, Byzanz: HWP 7 (1989) 623f.

[29] Vgl. J. Dupont, Gnosis. Vgl. auch Klemens, 1 Kor 40,1: Barnabas-Brief 1,5. Dazu P. Prigent, in SChr 172,34f.

[30] Vgl. E. Osborn, Ingresso: StorTeol I,127-131, sowie ders., Teologia antignostica: StorTeol I,145-177.

der echt christlichen Gnosis setzte sich schliesslich in Alexandrien durch[31]. Klemens von Alexandrien machte sich zu seinem grossen Bahnbrecher[32]. Neben dem gewöhnlichen Sinn von Erkenntnis bekommt *gnosis* in seinen Schriften die Bedeutung von einer Erkenntnis, welche den einfachen Glauben übersteigt, und als solche die Grundlage der christlichen, einer Elite vorbehaltenen Vollkommenheit bildet. So verstanden verwirklicht sich die Gnosis in verschiedenen Bereichen. Als *gnosis tes graphes* fällt sie mit dem vollen, auf Grund einer allegorischen Exegese erlangten Verständnis der Bibel, d.h. mit dem vom Herrn geschenkten Aufweis der Wahrheit zusammen[33]. Als *gnosis ton kairon* besteht sie im Glauben an die Vergangenheit, in der in der Gegenwart zu verwirklichende Liebe und in der Hoffnung in die Zukunft[34]. *Als gnosis ton onton* deckt sie sich mit der *philosophia*, ist sie also die auf der Liebe gegründete Lehre, welche den Logos, die Schöpfung, das Ende der Welt, die Engel und den Menschen umfasst und damit die Grundlage zu der vermittels Gehorsam und Kontemplation erfolgenden Angleichung an Gott bildet[35]. In diesem Sinn ist die Gnosis im Grunde nichts anderes als eine sapientiale Theologie, eine Theologie also, die mit Gott vereint. Dieses klementinische Ideal, das vom Glauben (*pistis*) ausgeht und mit Hilfe der Liebe (*agape*) zur Erkenntnis (*gnosis*) oder mit Hilfe der Erkenntnis zur Liebe führt[36], wird während der ganzen Väterzeit grundlegend bleiben[37]. Das bezeugen unter anderen Basilius von Cäsarea[38], Evagrius[39], Cyrill von Alexandrien[40], Augustinus[41] und selbst Leo der Grosse[42].

d. Theoria

In der Antike bedeutet *theoria* Schau, Spekulation im Gegensatz zur Praxis, oder auch die fortlaufende Darlegung eines Beweises. In der patristischen Literatur selbst hat dieser Ausdruck einen weite Verwendung gefunden[43].

---

[31] Vgl. H. Crouzel, Scuola di Alessandria: StorTeol I,179-223, besonders 184—187: Gnosis bei Klemens, und 196-200: Erkenntnis bei Origenes. – Dazu W. Völker, Clemens Alexandrinus, 301-445: „Die Gnosis".

[32] Vgl. A. Méhat, Études, 421-488, speziell 423-427.

[33] Klemens, Strom. II 48,1-3.

[34] Klemens, Strom. II 54,2.

[35] Vgl. Klemens, Strom. VI 7-8. Dazu A. Méhat, Études, 488.

[36] Vgl. A. Méhat, Études, 475-488.

[37] Zur Entfaltung dieses Ideals bei Origenes vgl. H. Crouzel, Scuola di Alessandria: StorTeol I,196-200. Darin sind besonders zu beachten die Unterscheidung von gnosis ton mysterion und gnosis ton onton sowie die Feststellung, dass die Mysterien und die Dinge im Logos enthalten sind.

[38] Basilius, Hex. VI,1; C.Eunom. I,1; I,26: SChr 299,142 & 266.

[39] Evagrius, Cap.Gnost. IV,50.

[40] Cyrill von Alexandrien, Dial.Trin. I,386b; Qu.Un.Chr. 714c.

[41] Augustinus, trin. VIII 9,13: der Glaube führt zur Erkenntnis und zur Liebe; ench. 30,114.

[42] Leo, serm. 66,1.

[43] G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 648f.

Das lässt sich vielleicht am klarsten aus Gregor von Nyssa belegen[44]. Liest man seine Werke, stellt sich schnell heraus, dass im vierten Jahrhundert *theoria* als höhere Erkenntnis in vier verschiedenen Bereichen vorkommt. Die *theoria ton noeton* steht in der Erkenntnis des gesamten, sichtbaren und unsichtbaren Seins an erster Stelle[45]. Übersteigt man indes die verschiedenen Stufen des Seins, gelangt man zur *theoria* des wahren Seins (*to ontos on*), zu Gott[46]. In dem Mass wiederum, in dem man in dieser *theoria* weiterwächst, erkennt man immer klarer, dass die göttliche Natur unsichtbar[47], das alles überragende Sein ist[48]. Mehr oder weniger im gleichen Sinn sprechen die anderen Kappadozier von der *theoria tou ontos*, von der Schau der unaussprechlichen Natur Gottes, oder auch der *theoria* der rein geistigen Schönheit[49]. In der Exegese hingegen jedoch meint man mit *theoria* im allgemeinen das Bibelstudium[50]. Die Antiochener wie Diodor von Tarsus stellten im besonderen der *theoria* die *allegoria* gegenüber[51]. Gregor von Nyssa unterschied seinerseits die *theoria historike* als eine genaue Auflistung aufeinanderfolgender Fakten von der *theoria* als der tieferen Einsicht in die Texte, speziell als Erfassen der prophetischen Bedeutung des Alten Testaments[52]. Schliesslich stellte man die *theoria* der *praxis*, gegenüber, soweit diese sich aus jener ergibt[53].

e. *Exercitatio*[54]

Seit der hellenistischen Zeit baute nicht nur der Unterricht in Grammatik und Rhetorik, sondern die Unterweisung in jeder wissenschaftlichen Disziplin auf der Grundlage der Lektüre von Texten auf[55]. Bei ihrer Textinterpretation beschränkten sich die Lehrer zusammen mit ihren Schülern nicht darauf, den Sinn der Texte oder die Intention (*dianoia*) ihrer Autoren zu verstehen, sondern stellten auch Fragen zum Inhalt (*aletheia – orthotes*) dieser Texte und diskutierten die aus ihnen sich ergebenden Sachfragen. All diese Diskussionen und Dispute stellten eine *exercitatio* (*gymnasia, mathemata*) dar, welche

---

44 J. Daniélou, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, 1-17: *Theoria*.
45 Vgl. Gregor von Nyssa, Eun II,181f: GNO I,277.
46 Gregor von Nyssa, Infant: GNO III/2,85.
47 Gregor von Nyssa, Vit Moys II,162: SChr 1bis, 81; vgl. 181: SChr 1bis,88.
48 Gregor von Nyssa, Vit Moys II,153: SChr 1bis, 77. – Dazu Virg 5,19ff; 6,1,7; 10,2,9, mit der Anm. 3 in SChr 199,377.
49 Basilius, Hex. I,6; Ad iuvenes 3,3. – Gregor von Nazianz, or. 27,3; 28,2.
50 Eusebius, HE II 18,2: über Philo; HE VI 18,4: über die Schule von Origenes.
51 Socrates, HE VI 3,7: über Diodor.
52 J.Daniélou, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, 9f, mit Cant: GNO VI,226,15-18. Dazu B. Studer, Theologische Arbeitsweise, 85.
53 Vgl. J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 141-160, mit or. 21,6: über Athanasius und or. 43,45: über Basilius. Weiter Evagrius, ep. 12: MG 32,265C, sowie Augustinus, trin. XII 14,22.
54 Vgl. zu diesem Thema P. Hadot, Exercises spirituels. Zum rhetorischen, bzw. pädagogischen Hintergrund der Thematik vgl. H. Lausberg, Handbuch, n. 6; nn. 1092-1150.
55 P. Hadot, Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque.

den Zweck hatte, zur Bildung (*paideia, eruditio*) und zur Weisheit (*sophia, sapientia*) zu führen, den *orator sapiens* im Sinne Ciceros heranzubilden[56].

Bei den Kirchenvätern erscheint dieses Ideal am reinsten im Schriftum des Augustinus. In *De ordine* (II 7,24 – 9,27) hat er das Studium der sieben freien Künste auf die *sapientia* hin ausgerichtet, die laut *De beata vita* (4,34) nichts anderes ist als der Sohn Gottes, die *sapientia Dei*. Diesem Ideal seiner Frühzeit ist der Bischof von Hippo im Grunde bis an sein Lebensende treu geblieben. Obwohl er seine Auffassungen von propädeutischen Disziplinen erweiterte und vor allem die Heilige Schrift zur Basis der Lektüre machte, sah er den Zweck der *exercitatio* immer in der Erlangung der *sapientia*. Das geht vor allem aus den Büchern 12 und 13 von *De Trinitate* hervor, in denen er dem Verhältnis zwischen *scientia* und *sapientia*, zwischen der Erkenntnis der zeitlichen und der Schau der ewigen Dinge nachgeht[57]. In welchem Mass Augustinus das bereits christianisierte Ideal der *exercitatio* beibehielt, zeigt sich noch in der Einleitung zum *Enchiridion*. In dieser eher späten und weitgehend dogmatischen Schrift lobt er die *eruditio* seines Gesprächspartners und geht dann auf dessen Fragen betreffend die Verehrung Gottes ein, um ihn damit zur *sapientia* zu führen[58].

Vergegenwärtigt man sich, dass die christlichen Autoren der Reichskirche allgemein die gleichen Ideale der traditionellen *paideia* vertraten, wundert man sich nicht, bei anderen Kirchenvätern ähnliche, wenn auch weniger prägnant formulierte Auffassungen zu finden. Auch sie sprechen von gemeinsamen Diskussionen, im besonderen von *quaestiones et responsiones*, kurz von der *exercitatio* oder der *askesis*, welche zur *gnosis*, zur *theoria*, zur *sophia* hinführen soll[59].

Ausser den bisher untersuchten Ausdrücken müssten zweifellos noch weitere in Betracht gezogen werden: *didaskalia, episteme, cheiragogia*[60], *exegesis*[61], *disputatio*[62], *disciplina*[63], *doctrina*[64], *schola*[65], *tractatio*[66], usw.

[56] H.I. Marrou, Augustin, 486ff.

[57] Vgl. bes. Augustinus, trin. XIII 20,26. – Zur Unterscheidung zwischen scientia und sapientia, vgl. E. Gilson, Augustin, 146f; G. Madec, Christus, scientia et sapientia: RechAug 10 (1975) 77-85, speziell 79.

[58] Augustinus, ench. 1,1 – 6.

[59] Basilius, Spir.Sancto, 1,1: Fragen stellen, um die Wahrheit zu finden, mit den Anm. 2 und 4 in SChr 17bis,252s. – Gregor von Nazianz or.27,10: zu den Fragen, über welche ein christlicher Theologe diskutieren (*philosophein*) kann. – Cyrill von Alexandrien, Dial.Trin., prol.: 383a: SChr 231,126ss.

[60] Basilius, Hex. I,6.

[61] Basilius, C.Eunom. I,4f.

[62] Das Wort kommt bei Augustinus ziemlich häufig vor. Vgl. z.B. retr. I,9; ord.I 9,27; ep. 159,2, usw. – Vgl. auch T. Graumann, Christus Interpres, 207: bei Ambrosius hat disputatio meist, aber nicht immer einen verächtlichen Sinn.

[63] Vgl. B. Studer, Schule des Herrn, 490-497. Unter der dort verzeichneten Literatur vgl. bes. O. Mauch, Disciplina.

[64] Vgl. K. Pollmann, Doctrina christiana, 104-108.

[65] Vgl. B. Studer, Schule des Herrn, 485-489.

[66] Vgl. M.F. Berrouard, in BAug 71,25-29: tractatus, tractare. Dazu doct.chr. I 1,1: tractatio scripturarum; ep.Io.tr. 10,1.

Man würde dann wohl noch besser verstehen, unter welchen intellektuellen Anstrengungen, mit welchen wissenschaftlichen Mitteln, mit welcher Zusammenarbeit von Lehrern und Schülern, mit welchem moralischen Einsatz die Christen jener Zeit den Glauben an Jesus Christus zu vertiefen suchten. Doch die Untersuchung der ausgewählten Begriffe dürfte genügen, um sich eine klare Vorstellung von der damaligen Theologie zu machen. Jedenfalls ergeben sich daraus folgende Feststellungen:

Selbst ein rascher Blick lässt eindeutig erkennen, dass die christlichen Autoren der Reichskirche über eine breite Skala von Ausdrücken verfügten, um damit die Reflexion über die Gegebenheiten des christlichen Glaubens zu umschreiben[67]. Es würde sich also sicher lohnen, ihre theologische Arbeit allein von der damals für sie gebrauchten Terminologie her zu untersuchen.

Betrachtet man weiter diese sich so reich darbietende Terminologie aus der Nähe, erfasst man mühelos die Ausrichtung der theologischen Reflexion. Wenn man nämlich im besonderen auf die von den Alexandrinern eingeführte[68] und dann von der gesamten Patristik in der einen oder andern Form übernommenen[69] Unterscheidung zwischen den einfachen Gläubigen und den geisterfüllten Christen, den wahren Gnostikern, achtet, versteht man sogleich, dass die theologische *exercitatio* zur *sapientia*, der Grundlage der wahren Religion, führen sollte[70], und dann noch weiter zur Schau, zur Vereinigung mit Christus, zur Anbetung des Geheimnisses Gottes, mit einem Wort, zur Vorwegnahme des ewigen Lebens.

Behält man zudem die grundlegende Tatsache im Auge, dass die theologische *exercitatio*, ob wissenschaftlicher oder pastoraler Art, nach dem Vorbild des antiken Schulunterrichtes auf der Lektüre biblischer oder patristischer Texte beruhte[71], begreift man nicht nur die terminologische oder methodologische Ähnlichkeit zwischen der christlichen Theologie und der profanen Lehrtätigkeit, sondern auch und vor allem den inneren Zusammenhang zwischen der Suche nach dem tieferen Sinn der Bibel und dem *intellectus fidei* im allgemeinen.

Eine noch genauere Untersuchung der gängigen Terminologie liesse schliesslich die doppelte, ebenfalls aus der Antike ererbte Orientierung der Theologie erkennen, das heisst ihre theoretische (kontemplative) und praktische Ausrichtung. Es sei dazu nur auf folgende Antithesen hinge-

---

67 Vgl. besonders Gregor von Nazianz, or.27, wo sich auf wenigen Seiten in einer Art theologischer Methodologie eine ganze Reihe von technischen Ausdrücken finden. Dazu schon Origenes, C.Cels. III,75.

68 Vgl. Origenes, C.Cels. III,49. Dazu P. Hadot, Philosophie: HWP 7 (1989) 857f, und H. Görgemanns, Philosophie: HWP 7 (1998) 618f.

69 Vgl. Gregor von Nazianz, or. 27,3. Dazu J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 131; G.I. Gargano, Gregorio di Nissa, 109f.

70 Vgl. Augustinus, ench. 1,1-6, der Cicero und Laktanz folgt.

71 Vgl. zur antiken Schule P. Hadot, Philosophie: HWP 7 (1989) 852, sowie vor allem C. Schäublin, Christliche Exegese.

wiesen: *contemplatio* (*theoria*) – *actio* (*praxis*)[72]; *ratio* – *disciplina*[73]; *sacramentum* – *exemplum*[74]; *credenda* – *agenda*, *mystice* – *moraliter*[75]; *dogmatike* – *praktike*[76].

2. Eine Untersuchung der literarischen Gattungen

In den Patrologien werden die Schriften der behandelten Autoren für gewöhnlich nach literarischen und theologischen Kategorien eingeteilt. In diesem Sinn unterscheidet man apologetische, polemische, dogmatische, exegetische, pastorale, asketische, homiletische, historische und hagiographische Werke, dazu noch Briefe, Dichtungen und Inschriften[77].

Innerhalb der apologetischen Literatur werden Schriften von jenen Autoren, wie Laktanz, Eusebius von Cäsarea, Athanasius, Chrysostomus, Augustinus, Cyrill von Alexandrien und Theodoretus in Betracht gezogen, die sich genötigt fühlten, den Nichtchristen, einschliesslich der Juden, die Überlegenheit der christlichen Religion zu beweisen[78]. Zumindest einige von ihnen zögerten nicht, auch die religiösen Werte der „Leute von draussen" anzuerkennen. Sie führten sie allerdings meistens auf die an Mose ergangene Offenbarung zurück[79].

Die polemischen Werke dienten der Verteidigung und Rechtfertigung des orthodoxen Glaubens gegenüber den Christen, die von der Gemeinschaft des Glaubens ausgeschlossen waren. Im Orient betrafen diese Auseinandersetzungen die Gottheit. Sie dauerten durch Jahre an, bis schliesslich um 380 der Glaube Nizäa von allen Kirchen des Reiches angenommen wurde[80]. Im Abendland jedoch entbrannte, über die Fragen der Dreifaltigkeit hinaus, der Streit, der Augustinus und die Pelagianer wegen der Erbsünde und der absoluten Notwendigkeit der Gnade Christi entzweite. Schon vorher, aber besonders danach, diskutierte man sowohl im Osten als

---

[72] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 4,113.

[73] Vgl. Augustinus, uera rel. 16,32; util.cred. 15,33. Zu beachten ist auch, wie Augustinus die ganze Exegese auf die caritas ausrichtet. Dazu K. Pollmann, Doctrina christiana, 121-147.

[74] Vgl. Leo, passim.

[75] Vgl. Ambrosius, ep. 65.

[76] Vgl. Theodoret, In Rom. praef.: MG 82,48A: über den Aufbau des Römerbriefes.

[77] Vgl. zum folgenden die Angaben in den Patrologien. Dazu H. Hagendahl, Von Tertullian bis Cassiodor; M. Fuhrmann, Spätantike, sowie vor allem B. Studer, Die frühchristliche Literatur bis zur konstantinischen Zeit: NHL 4, 151-172, und Die theologische Literatur vom vierten zum siebenten Jahrhundert: NHL 4, 355-402. – Die meisten hier umschriebenen Aspekte werden unten in einem anderen Zusammenhang weiter entfaltet und belegt.

[78] Vgl. zur apologetischen Literatur L.W. Barnard, Apologetik I. Alte Kirche: TRE 3 (1978) 371-411, sowie besonders J. R. Laurin, Apologistes chrétiens, und W.J. Malley, Hellenism and Christianity. – Zu den Quellen dieser Apologeten gehören nicht nur die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, sondern auch Klemens und Origenes. Vgl. E. Osborn und H. Crouzel, StorTeol I,115-122, bzw. I,212ff: „Il contro Celso".

[79] Vgl. P. Stockmeier, Kultur, 60-105.

[80] Vgl. R.P.C. Hanson, Christian Doctrine of God.

auch im Westen die christologischen Folgen der nizänischen Lehre[81]. Diese Kontroverse fand einen grundsätzlichen Abschluss am Konzil von Chalzedon, dessen Glauben die Basis der Orthodoxie der meisten christlichen Kirchen bilden sollte[82]. Leider vermittelt die Dokumentation dieser Streitigkeiten davon nur ein einseitiges Bild; denn zu einem grossen Teil wurden nur die Werke der sich durchsetzenden Orthodoxie aufbewahrt, während die Schriften der verurteilten Autoren meist nur fragmentarisch erhalten geblieben sind[83].

Die dogmatischen Werke, die einfach die Lehre der Kirche darstellen, ohne die als häretisch betrachteten Meinungen eigens zu bekämpfen, sind ziemlich selten. Immerhin sind zu erwähnen die *Grosse Katechese* des Gregor von Nyssa, das *Enchiridion* und vor allem die fünfzehn Bücher *De Trinitate* von Augustinus. In der nachchalzedonischen Theologie wird das Interesse an einer „unpolemischen" Theologie zunehmen, wie vor allem die Schriften des Pseudo-Dionysius und die Darlegung des rechten Glaubens des Johannes von Damaskus bezeugen[84]

Zahlreich sind die exegetischen Werke, welche unmittelbarer auf die Heiligen Schrift eingehen: die Kommentare, welche, diktiert oder vorgetragen, die biblischen Bücher Stelle für Stelle erklären; die *quaestiones et responsiones*, die sich eingehender mit einzelnen Schwierigkeiten der Bibel befassen, sowie die eine und andere methodologische Schrift, wie vor allem Augustins *De doctrina christiana*. Fast alle grossen Autoren, Eusebius von Cäsarea, die Kappadozier, die sogenannten Antiochener, Didymus der Blinde, Cyrill von Alexandrien, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, und viele andere zeichneten sich gerade auf diesem Gebiet der Theologie aus. Es ist jedoch zu beachten, dass nicht alle heiligen Bücher den gleichen Anklang gefunden haben. Man bevorzugte die Genesis, die Psalmen, Jesaja, Hjob, die Evangelien des Lukas und des Johannes sowie vor allem das *corpus paulinum*.

Selbst wenn im Grunde genommen alle Schriften der christlichen Autoren einen seelsorglichen Zweck verfolgen, also zur Auferbauung der christlichen Gemeinden verfasst worden sind, gibt es dennoch welche, die es besonders verdienen, als pastorale Werke bezeichnet zu werden. So die Traktate, welche sich mit den liturgischen Feiern befassen, wie die sog. mystagogischen Katechesen, die Erklärungen des Taufsymbols oder des Psalmengesanges; die Traktate über das Gebet oder die christlichen Tugenden; die Kritiken gegenüber den heidnischen Bräuchen.

Der grössere Teil der Bischöfe nahm sich speziell der geistigen Elite an. So verfassten etwa Athanasius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Ambro-

---

[81] Zum Zusammenhang von nizänischem Glauben und Christologie, vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 232-237.

[82] Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 252-261. Zur Bedeutung der nachchalzedonischen Kontroversen für die Herausbildung einer theologischen Systematik vgl. B. Studer, StorTeol I,534f.

[83] Vgl. etwa die Angaben der Patrologien zu Theodor von Mopsuestia oder Nestorius.

[84] Vgl. B. Studer, StorTeol I,536f.

sius oder Augustinus Schriften über die christliche Jungfräulichkeit. Vom vierten Jahrhundert an, zum Teil schon früher, entwickelte sich indes ein besonderes Schrifttum zu den christlichen Idealen, das unter dem Titel „monastische und asketische Schriften" zusammengefasst wird. Es gab selbst in diesem Bereich Polemiken, wie gewisse Schriften des Chrysostomus, des Theophilus von Alexandrien, des Augustinus und im besonderen des Hieronymus beweisen.

Noch viel wichtiger sind die homiletischen Werke. Nicht nur die berühmten Autoren, sondern auch viele weniger bedeutende Bischöfe des Ostens und Westens ergriffen unermüdlich jede Gelegenheit, ihre Gläubigen mit dem Brot des Wortes zu nähren: an den grossen Festtagen, in der Fastenzeit und zu vielen anderen Zeitpunkten. Natürlich wurden nicht alle ihre Predigten überliefert. Man kann selbst feststellen, dass innerhalb der homiletischen Überlieferung gewisse Prediger, wie Chrysostomus und Augustinus, bei weitem den Vorzug erhielten.

Den historischen und hagiographischen Schriften, wie Chroniken, Kirchengeschichten, Martyrerakten und Heiligenviten verdankt die Nachwelt zum grössten Teil die Kenntnis der Ereignisse und der Persönlichkeiten der Reichskirche. Eusebius von Cäesarea und seine Nachfolger machten sich tatsächlich dadurch verdient, dass sie nicht nur den vielfältigen, selbst skandalösen Ereignissen nachgegangen sind, sondern auch und vor allem die Erinnerung an die geistige Grösse jener Männer und Frauen bewahrt haben, welche die Väter und Mütter des christlichen Glaubens geworden sind.

Das gleiche lässt sich von den Briefen sagen, seien sie persönlich oder didaktisch gehalten; denn sie spiegeln in einzigartiger Weise die Sorgen, die Befürchtungen, aber auch die Genugtuung jener Männer wider, welche die Gemeinde jener Zeit aufgebaut haben: von Basilius, Chrysostomus, Cyrill, Ambrosius und Augustinus, sowie selbst von den römischen Bischöfen.

Endlich darf man die poetischen Werke und selbst die Inschriften nicht übersehen; stellen sie doch ein eindrückliches Zeugnis des Glaubens und der Frömmigkeit dar.

Es ist nun zu bedauern, dass die Darstellungen in den Patrologien zu wenig auf die eigentlich literarischen Aspekte eingehen. Ebenso tragen sie der Tatsache zu wenig Rechnung, dass der Aufbau der patristischen Schriften sich sehr oft an antike Vorbilder anlehnt. Die formale Abhängigkeit von der klassischen Literatur lässt sich allerdings nicht in gleicher Weise für alle oben erwähnten Gattungen aufzeigen. Es ist viel einfacher, die traditionellen Regeln der Rhetorik in den Predigten und Briefen aufzuspüren. Es ist jedoch offenkundig, dass die biblischen Kommentare der bedeutenden, ob griechischen oder lateinischen Exegeten grosse Ähnlichkeiten mit den Auslegungen der klassischen Texte aufweisen, wie man es besonders an der Gestaltung der Prologe ablesen kann. Vergegenwärtigt man sich zudem, dass jede Abhandlung im Grunde einen *logos*, eine Rede über eine *quaestio finita* oder eine *quaestio infinita* bildet, versteht man ohne weiteres, dass die Apologien eine *controversia* darstellen und dass viele Traktate nichts anderes sind als eine Kombination aus einer Versammlungsrede (*genus delibera-*

tivum) und einer Gelegenheitsrede (*genus epidicticum*), eine Art Protrepticus oder ein Lob auf die Grösse Gottes und der christlichen Ideale.

Auf jeden Fall erlaubt schon allein eine Übersicht über die Zielrichtung der verschiedenen von den christlichen Autoren übernommenen literarischen Gattungen, sich ein recht genaues Bild von den Absichten, Methoden und Besonderheiten der Theologie im Zeitraum der Reichskirche zu machen. Soweit sich die Kirchenväter genötigt sahen, auf die Einwände gegen die wahre Religion auf zwei Ebenen, auf der philosophischen gegenüber den Heiden, auf der biblischen gegenüber den Juden, eine Antwort zu geben, suchten sie, die wahre Philosophie oder die wahre Prophetie zu verteidigen. Diese doppelte Ausrichtung war nicht unbedingt neu. So brachten die Apologeten oft nichts anderes als die bis dahin bei den Juden und selbst bei den Heiden üblichen Argumente vor. Die Auseinandersetzung zwischen den Christen und den intellektuellen Kreisen des Heidentums wurde jedoch rigoroser. Sie musste sich einerseits in den Grenzen der nizänischen Orthodoxie bewegen, andererseits stand sie einer philosophischen Opposition gegenüber, die vom Neuplatonismus, der nunmehr einzigen philosophischen Schule, bestimmt war und sich darum als geschlossener als je erwies. Darüber hinaus ging es darum, die christliche Berufung zur Vereinigung mit Gott, zum *adhaerere Deo in Christo*, mit dem griechischen Ideal der *homoiosis theo dia gnosesos* zu verbinden.

All dies erforderte zudem eine Christianisierung des alltäglichen, persönlichen und sozialen Lebens. Die Einsicht, dass dazu der Einsatz aller Kräfte notwendig war, fehlte zwar nicht. Doch die vielfältigenen Anstrengungen führten damals bei weitem nicht zu einem umfassenden Durchbruch der christlichen Werte, wie etwa das Fortbestehen der Sklaverei und anderer sozialen Ungerechtigkeiten klar beweist. Im besonderen wurde es damals dringend, die Orthodoxie klar zu umschreiben, und das nicht zuletzt im Hinblick auf die Einheit des nun mehr oder weniger christlich gewordenen Reiches. Es reichte freilich nicht aus, die Gegebenheiten des christlichen Glaubens dogmatisch festzulegen. Sie mussten auch in eine umfassende Weltschau integriert werden, wie Basilius es mit seinen wissenschaftlichen Erläuterungen der *Genesis* oder Augustinus mit seiner Theologie der Geschichte in *De civitate Dei* denn auch getan haben.

Endlich setzten alle diese intellektuellen Bemühungen auch eine bewusste Kenntnisnahme der Möglichkeiten und Bedürfnisse einer wissenschaftlichen Reflexion über den Glauben voraus. Die Kontroverse gegen Eunomius veranlasste die Kappadozier und auch Chrysostomus, sich Rechenschaft über die Bedingungen des Redens über Gott zu geben[85]. Augustinus schlug den gleichen Weg ein, besonders in den Prologen zu verschiedenen Werken, an erster Stelle aber in seinem methodologisch interessantesten Werk *De Trinitate*. Ähnliches lässt sich auch von weniger

[85] Vgl. Basilius C.Eunom; Gregor von Nazianz, or. 27; Gregor von Nyssa, Or cat praef.; Chrysostomus, De incomprehensibili Dei natura (CPG II,4318).

wichtigen Autoren sagen. Der letzte Hinweis auf die theologische Methode verdient es, weiter präzisiert zu werden. Es ist nämlich zu beachten, in welcher Weise die Apologeten und Kontroverstheologen ihren Gegnern entgegentraten. Sie suchten nicht nur, mit biblischen oder rationalen Beweisen deren Auffassungen zu begegnen, sondern sie machten sich auch die Mühe, ihre Schriften zunächst einmal mehr oder weniger wörtlich zu zitieren. Gerade dieses Vorgehen erlaubt es, einen beträchtlichen Teil der sonst verlorenen Schriften der Häretiker zu rekonstruieren[86]. Sowohl in den Streitschriften als auch in den dogmatischen und moralischen Abhandlungen nahm die biblische Argumentation den ersten Rang ein. Es ging dabei darum, den eigenen Standpunkt mittels ausgewählter und mehr oder weniger erläuterter Bibelstellen zu rechtfertigen oder zu veranschaulichen. In den Kommentaren und in den *quaestiones* hingegen stellten die Bibelworte den Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen dar. Doch selbst in diesen Fällen bestimmten die Sorge um die Orthodoxie, bezüglich der Gottheit Christi etwa, oder pastorale Anliegen, wie die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft, die mit dem damaligen wissenschaftlichen Rüstzeug durchgeführte Interpretation der Heiligen Schrift. Besonders interessant erweisen sich die Erläuterungen der liturgischen Riten. Gemäss einer Tradition, die auf die ersten Zeiten, auf Paulus und die frühchristliche Osterverkündigung zurückgeht, erklärten die Prediger die Bedeutung der Feier der Taufe und der jährlichen Feste im Blick auf die alttestamentlichen Vorbilder und Prophezeiungen. Wie in der Exegese der Bibel ging es in der Erklärung der Liturgie darum, die Heilsgeheimnisse (*mysteria, sacramenta*) in den christlichen Alltag hineinzustellen. Im übrigen kann es nicht überraschen, dass die Art, und Weise an den Bibeltext oder an die *regula fidei* Fragen zu stellen und insbesondere, rhetorisch-dialektisch, mit Definitionen und Unterscheidungen, mit Diatriben und Metaphern darauf zu antworten, mit dem gewöhnlichen Vorgehen der damaligen Schule voll übereinstimmte.

Ein selbst flüchtiger Blick auf die von den christlichen Autoren übernommenen literarischen Gattungen erlaubt es schliesslich, die Grundzüge der Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts wenigstens annähernd zu umschreiben. Liest man die Schriften, vor allem die polemischen und dogmatischen, dieses Zeitraums, fällt einem sogleich ein gewisser Formalismus auf. Man stellt überall eine Suche nach festen Termini und eindeutigen Formulierungen fest. Es handelt sich dabei zweifellos um eine ausgesprochene Tendenz der damaligen Zeit, wie die ganze profane Literatur und besonders die Schriften der Juristen beweisen. Natürlich hat die Verteidigung des rechten Glaubens diesen formalistischen Umgang mit dem Wort noch weiter angeregt. Auf derselben sprachlichen Ebene bemerkt man auch sofort die Vorliebe für Antithesen, wie sie der sog. zweiten Sophistik eigen war. Offensichtlich entsprach diese Tendenz aber auch der damals aufkom-

[86] Gute Beispiele bieten die polemischen Schriften von Basilius und Gregor von Nyssa gegen Eunomius, von Augustinus gegen Julian von Aeclanum, von Cyrill gegen den Kaiser Julian.

menden Christologie, die im Anschluss an den Glauben von Nizäa fortwährend zwischen Göttlichen und Menschlichen in Christus zu unterscheiden hatte. Die Vorliebe für Gegensätze und Paradoxe kennzeichnet auch die Gotteslehre von damals. Man versuchte damit, das unausprechliche Geheimnis Gottes herauszustellten. Dieses theologische Vorgehen war keineswegs neu. Aber es wurde im Zusammenhang mit der eunomianischen Kontroverse und im besonderen unter dem Einfluss des Neoplatonismus noch aktueller. Die bewusstere Anerkennung des göttlichen Geheimnisses brachte es darüber hinaus mit sich, dass man sich vermehrt auf dem Zusammenhang besann, der die Glaubenswahrheiten, die allesamt Ausdrucksformen für die eine unaussprechlichen Liebe Gottes sind, miteinander verbindet. Man erfasste mehr als früher, dass die ewige Dreifaltigkeit sich im Leiden und in der Auferstehung Christi geoffenbart hatte, dass die Begnadigung des Menschen ihren Ursprung in der ewigen Gottessohnschaft Christi besitzt. Eine andere Eigenheit hat sich noch zu dieser gesellt: die im letzten soteriologische Ausrichtung der gesamten damaligen Theologie. Es gibt nicht ein einziges theologisches Werk, das nicht das *pro nobis*, das heisst, nicht nur die Tatsache der Erlösung der ganzen Menschheit festhält, sondern auch und vor allem die einzelnen Heilsgeheimnisse liebevoll betrachtet. Diese Suche nach dem Heil vermittels der Reinigung durch den Glauben und des Aufstieges zur einer immer vollkommeneren Schau war sicher von der neuplatonischen Spiritualität geprägt. Aber sie besass ihre tiefen Wurzeln in der Bibel, vor allem in der damals bevorzugten Schriften, dem Buch der Psalmen, den Briefen des Apostels und dem Evangelium des Johannes. Das Ideal der Gnosis, welche die damalige Theologie beherrschte, hinderte allerdings gerade die einflussreichsten Autoren, wie Eusebius von Cäsarea, Athanasius, Theodoret und vor allem Augustinus, nicht daran, die Tatsache der Inkarnation in den Mittelpunkt zu rücken. Es liess sie selbst die Geschichte der Menschheit und nicht einmal die „kleine", aber exemplarische Geschichte der Martyrer und Heiligen aus dem Blick verlieren.

3. Eine Untersuchung der historischen Fakten und Persönlichkeiten

In den Handbüchern oder allgemeinen Darstellungen der Kirchengeschichte nimmt bekanntlich die äussere Entwicklung der Kirchen der Christenheit einen sehr wichtigen Platz ein. Es ist vor allem die Rede von der Verbreitung des christlichen Glaubens und von der Auseinandersetzung mit der politischen und sozialen Umwelt. Besonders grosses Interesse findet die Entwicklung der kirchlichen Organisationsformen und ihre wichtigsten Faktoren: die verschiedenen inneren Strömungen, die neuen Bedürfnisse der Gemeinden wie jene, welche mit der Entstehung der Volkskirche, aber auch mit der Einwanderung der Barbaren gegeben waren. Darüber hinaus vernachlässigen wenigstens neuere Darstellungen, wie zum

Beispiel das von C. Andresen herausgegebene Werk „Die Kirchen der Alten Christenheit", die Liturgie und die Frömmigkeit sowie die christliche Literatur keineswegs[87]. Doch liegt das Gewicht immer auf den geschichtlichen Vorkommnissen, in welche vorab die Kirchenleitungen verwickelt waren. In den letzten Jahren macht sich auch mehr denn zuvor ein personenbezogener Zugang zur Kirchengeschichte bemerkbar. Veröffentlicht wurden nicht nur Monographien, sondern auch Gesamtdarstellungen, die sich mit den bedeutenden Persönlichkeiten der der Kirchengeschichte befassen. Zu erwähnen sind unter anderen die von K. Aland, H. Fries und G. Kretschmar sowie M. Greschat herausgegebenen Werke[88]. Diesen biographischen Studien kann man die Analysen der „Theologischen Stile" des Irenäus, Augustinus und Ps. Dionysius an die Seite stellen, die H.U. von Balthasar vorgelegt hat[89].

Auch diese Untersuchungen über historische Ereignisse und Personen gestatten es, die theologischn Arbeit, wie sie sich in der Alten Kirche entfaltet hat, besser zu verstehen[90]. Die Entwicklung des Gemeindelebens lassen erkennen, wie notwendig es war, die Predigt über das Glaubensbekenntnis und die Sakramente zu schaffen. Beispiele dazu liefern Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Ambrosius, Augustinus, aber auch weniger wichtige Autoren wie Zeno von Verona oder Maximus von Turin. Die schnelle Ausbreitung des monastischen Lebens regte zur Abfassung von Regeln und Lehrbriefen, liess aber auch, und zwar weitgehend nach antiken Vorbildern, die Mönchsviten entstehen. Doch bieten vor allem die Lehrstreitigkeiten, welche einen intensiven Einsatz erforderten, einen tiefen Einblick in die theologische Arbeit. Sie lassen besonders klar erkennen, wie man in der dogmatischen Theologie sich darum mühte, einen Konsensus zu erreichen, das heisst, extreme Positionen zu vermeiden und einen mittleren Weg zu finden. Da in all diesen Diskussionen nicht nur unterschiedliche theologische Strömungen, verschiedene Sprachen und Mentalitäten, sondern auch der Vorrang der wichtigsten Bischofssitze, ja selbst die Einheit des römischen Reiches auf dem Spiele standen, muss, wer auf die gesamte Vielfalt der geistigen, kulturellen und politischen Aspekte achtet, ohne weiteres dazu gelangen, Tiefen der Theologie zu erfassen, die auf den ersten Blick vielleicht verborgen bleiben.

Andererseits darf man den Beitrag der einzelnen Autoren nicht unterbewerten. Das theologische Gedankengut auch dieser Zeit hat sich selbstverständlich in der kirchlichen Gemeinschaft entfaltet und durch den *consensus fidelium* und vor allem durch die Heiligkeit des Gottesvolkes erhalten. Dennoch waren es vorwiegend die einflussreichen Bischöfe und die genia-

87 C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit.

88 K. Aland, Kirchengeschichte in Lebensbildern; H. Fries & G. Kretschmar, Klassiker der Theologie, I. Von Irenäus bis Martin Luther, sowie M. Greschat, Gestalten der Kirchengeschichte.

89 H.U. von Balthasar, Herrlichkeit, 2: Fächer der Stile.

90 Vgl. zum folgenden die einschlägigen Kapitel der Handbücher der Kirchengeschichte.

len Denker, denen der Fortschritt im theologischen Denken zu verdanken ist. Wie O. Gigon unterstreicht, waren es nicht die anonymen Mehrheiten, sondern die elitären Minderheiten, welche die historische Entwicklung voranbrachten[91]. Eusebius von Cäesarea zum Beispiel hat innerhalb der Theologie, insbesondere innerhalb der Exegese, das Interesse an der Geschichte geweckt[92]. Im Anschluss an Irenäus hat Athanasius allen trinitarischen Spekulationen eine soteriologische Ausrichtung gegeben. Basilius hat, um den nizänischen Glauben zu verteidigen, nicht nur die Tradition der Väter herangezogen, sondern auch und vor allem auf die Tauferfahrung aller Gläubigen verwiesen[93]. Sein Bruder Gregor hat in seinem *Leben des Mose* und anderen geistlichen Schriften alle unhistorische Welterklärung hinter sich gelassen und den Blick auf den ewigen Fortschritt in der Schau der unendlichen Schönheit Gottes gelenkt. Theodor von Mopsuestia hat die apokalyptische Vision der zwei Äonen in seine mystagogischen Katechesen integriert. Cyrill von Alexandrien hat intuitiv erfasst, dass nur die Einheit Christi den Tod Gottes selbst für das Heil der Welt verbürgt. Ambrosius verstand es nicht nur, das kirchliche Leben zu organisieren, es ist ihm auch gelungen, den römischen Geist in den Dienst des Wortes Gottes zu stellen. Augustinus schliesslich hat aufgezeigt, wie weit der Neuplatonismus, welcher der *verissima philosophia* am nächsten kam, dennoch hinter der christliche Religion zurückblieb. Überdies hat er die *commendatio Dei humilis amoris* herausgestellt und gleichzeitig angedeutet, dass Jesus Christus allein der einzige Gerechte und damit Anfang und Vorbild aller Gerechtigkeit geworden ist, weil er schon immer im Heiligen Geist der Sohn Gottes gewesen ist.

4. Eine Untersuchung der biblischen Grundlage der Theologie

Es besteht also kein Zweifel darüber, dass die drei Zugänge, sowohl der terminologische als auch der literarische und der historische, jeder auf seine Weise, es erlauben, die Eigenart und Bedeutung des theologischen Denkens zu erfassen, wie es sich im vierten und fünften Jahrhundert entwickelt hat. Es gibt jedoch ein Vorgehen, das geradliniger in das Zentrum der reichskirchlichen Theologie führt. Gewiss muss man die drei bisher aufgewiesenen Ansätze, speziell die Wichtigkeit der literarischen Gattungen und die Bedeutung der geschichtlichen Bedingungen für die theologische Arbeit immer im Auge behalten[94] Doch diese drei Arten vorzugehen führen für sich allein nicht zum Kern des Problems; denn sie lassen den inneren Zu-

---

[91] O. Gigon, Kultur, 16f.
[92] Vgl. M. Simonetti, Lettera, 113f.
[93] Vgl. zum folgenden B. Studer, Soteriologie.
[94] In dem Mass, wie die Gegebenheiten der ersten drei Zugänge nach und nach in dem hier gewählten vierten Zugang mitberücksichtigt werden, wird das im vorausgehenden Gesagte auch einsichtiger werden.

sammenhang der damaligen Theologie nur schwer erfassen. Wie auch immer, in dem für die hier vorgelegte Untersuchung über die Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts gewählten Zugang soll zur vollen Geltung kommen, dass jegliche christliche Theologie auf der Bibel, der *norma normans* des christlichen Glaubens, gründete. Ja, es soll herausgestellt werden, dass gerade die bekanntesten Theologen jener Zeit auch hervorragende Exegeten der heiligen Schrift gewesen sind[95].

Wie sehr es gegeben ist, die Geschichte der Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts im Blick auf das enge Verhältnis darzustellen, das zwischen der Lektüre der Bibel und der von da aus weiterführenden Reflexion über die Gegebenheiten des christlichen Glaubens besteht, erhält seine klare Bestätigung von dem, was man als „Biblizismus der Kirchenväter" bezeichnet[96].

Es kann tatsächlich daran keinen Zweifel geben, dass die christlichen Autoren ihre theologische Reflexion auf die Heilige Schrift aufbauten. Sie betrachteten sie selbst als nahezu ausreichend für jede Vertiefung des christlichen Glaubens[97]. Wie sehr diese grundlegende Feststelllung zutrifft, ergibt sich allein schon aus der Tatsache, dass man damals die Bibel unbestritten für das Wort Gottes hielt und sie mehr oder weniger mit der göttlichen Offenbarung gleichsetzte[98]. Ebenso geht die biblische Orientierung der frühchristlichen Theologen aus ihrer Auffassung von der Exegese und in ihrer Art und Weise mit den heiligen Büchern umzugehen hervor[99]. Schon Philo von Alexandrien hatte in der geistlichen Interpretation der Schrift die *sophia* gesucht. Klemens von Alexandrien sah in der Schrift die Grundlage der Gnosis. Für Origenes enthielt sie das *mysterion* des Logos. Athanasius ging bei der Diskussion des Glaubens an Christus vor allem von der Bibel aus. Cyrill von Jerusalem erklärte die Mysterien von der Bibel her und betonte dabei, dass diese den Glauben, die Hoffnung und die Liebe auferbaut[100]. Basilius stellte seine Anleitung zum christlichen Leben, die *Moralia*, aus biblischen Texten zusammen und entfaltete selbst seine Kosmologie von der Bibel her. Gregor von Nazianz erwartete von einem Theologen als erstes die Kenntnis der Bibel[101]. Der Nyssener begründete das höhere Wissen, die *theoria*, auf den heiligen Schriften[102]. Die Antiochener

[95] Vgl. D. Bertrand, Erneuerung der Theologie: TThQ 172 (1992) 295-306, besonders 298.

[96] Vgl. zu dieser Problematik u.a. den von verschiedenen Autoren verfassten Artikel „Bibel" in TRE 6 (1980), besonders 132-162; C. Kannengiesser (Hrsg.), La Bible de tous les temps, I & II.

[97] Vgl. z.B. C. Stead, Athanasius, 174-184, bes. 178, mit dem Hinweis auf Pollard.

[98] Vgl. P. Jay, Jérôme, 381ff: 387f, und andere Autoren, welche von der Inspiration der Bibel handeln. Die Frage wird im übrigen unten genauer dargetellt.

[99] Vgl. z.B. G.I. Gargano, Gregorio di Nissa, 51ff.

[100] Cyrill behandelt die Problematik der Bibel ziemlich eingehend in der vierten Katechese. Vgl. bes. IV,17 und IV,33-36. Dazu cat. I 35,39-40,44.

[101] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 20,1; 26,1.

[102] Vgl. oben.

wollten in erster Linie Exegeten sein[103]. Ambrosius stellte jeder Philosophie die biblische Erkenntnis entgegen[104]. Augustinus ersetzte in *De doctrina christiana* die Lektüre der Klassiker durch die Lesung der Bibel und sah den Sinn der Beschäftigung mit den profanen Wissenschaften letztlich in ihrem Nutzen für die Auslegung und Verbreitung des biblischen Gedankengutes[105]. Die stärkste Betonung findet man vielleicht bei Hieronymus, der den Ausdruck prägte: *Ignoratio scripturarum ignoratio Christi est*[106]. Selbst in der späteren Patristik, in der man keine eigentlichen Kommentare der Bibel verfassen, sondern sich mit den Katenen begnügen wird, wird die Heilige Schrift die Grundlage allen theologischen Denkens bilden[107].

Der Biblizismus der Väter erscheint auch in der Veschiedenartigkeit der literarischen Gattungen, in denen die biblischen Bücher benutzt wurden. Um dies nachzuweisen, genügt es, die verschiedenen Arten, mit der Bibel umzugehen, in Erinnerung zu rufen, die im Laufe der Zeit in das kirchliche Leben Eingang gefunden haben. Von Anfang an griff man auf die *testimonia* zurück, wie vor allem aus der Beweisführung *secundum scripturas* in den Adversus-Iudaeos-Schriften hervorgeht. Im christlichen Gottesdienst nahmen die biblischen Lesungen und die von der Bibel inspirierten oder aus ihr entnommenen Gebete schon früh einen wichtigen Platz ein[108]. Irenäus entfaltete gegenüber den Gnostikern seine *ostensio scriptuarum*. Klemens von Alexandrien baute seine Anleitung zum alltäglichen Lebens des Christen auf der Bibel auf. Die Zusammenfassung der wichtigsten biblischen Wahrheiten in der *regula fidei* bildete nicht nur um 200 bei Irenäus, Tertullian, Origines, sondern auch bei den Autoren der Reichskirche, wie bei Eunomius, Gregor von Nyssa, Augustinus die Grundlage des theologischen Denkens. Die technische Auslegung der Bibel in den Kommentaren, die schon bei Justin anklang, mit Hippolyt und Origenes voll einsetzte, blieb bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts lebendig. Die dogmatische Exegese des Athanasius und anderer antiarianischer Autoren sollte zum eigentlichen patristischen Erbe werden[109]. Endlich ist die Verwendung der biblischen Texte in fast allen Predigten sowie auch in den monastischen

---

[103] Vgl. Chrysostomus, Hom.Mt. 1,1: über die Notwendigkeit der Schrift.

[104] Vgl. Ambrosius, Off. I 1,3: „... sed tantummodo intentionem et diligentiam circa scritpuras divinas opto adsequi, quam ultimam posuit apostolus inter officia sanctorum, et hanc ipsam, ut docendi studio possim discere." Dazu T. Graumann, Christus interpres, 237.

[105] Vgl die Kommentare zu doct.chr., sowie besonders B. Studer, Schule des Herrn. Dazu z.B. Augustinus, C.Faust. 13,18: CSEL 25,400: „Nos autem et ad commemorationem fidei nostrae et ad consolationem spei nostrae et ad exhortationem caritatis nostrae libros propheticos et apostolicos legimus..."

[106] Vgl. P. Jay, Jérome, 392f, mit In Is: ML 24,17B.

[107] Vgl. B. Studer, StorTeol, 574. Dazu auch die Bemerkungen über Hesychius (+ nach 451) bei L. Perrone, L'impatto del dogma di Calcedonia: StorTeol I,534.

[108] Vgl. 1 Klem. 59-62; Justinus, 1.Apol. 67.

[109] Vgl. Basilius, C.Eunom. II,3; II,15: *theologia*; Cyrill von Alexandrien, Q.unus sit Chr. 715d: die Bibel gegen die *amathia* bezüglich der theologia und der oikonomia.

Schriften, wie z.B. in der *Vita Antonii* oder in den Schriften des Evagrius festzuhalten[110].

Zweierlei gilt es auch noch festzuhalten. Die Bibel ist nach 200 immer wichtiger geworden. Beweis dafür ist vor allem die Tatsache, dass von da an gewisse Autoren zu allen biblischen Schriften Kommentare schrieben. Andererseits, vergassen selbst die Autoren der nachnizänischen Zeit die mündliche Überlieferung der Apostel nicht. Allerdings verwiesen sie nur dann auf sie, wenn die Bibel nicht genügte, wie etwa Basilius in *De Spiritu sancto*[111] oder Augustinus bei der Darlegung der Kriterien, welche für den kirchlichen Gottesdienst zu gelten haben[112]. Natürlich schrieben die Autoren der Reichskirche der kirchlichen Tradition auch eine entscheidende Rolle für die Festlegung des Kanons der Bibel und die Auslegung der heiligen Texte zu[113].

Man erfasst die Bedeutung dieses Biblizismus noch besser, wenn man sich weiter vergegenwärtigt, dass für die christlichen Autoren, spätestens nach 350, die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift einfachhin die *schola christiana* war. Wer das Wort Gottes erklärte, war ein Lehrer, und wer es mit anderen hörte und zu verstehen suchte, war ein Schüler. Tatsächlich übernahmen die kirchlichen Bibelerklärer die antike Lehrmethode, die in der Auslegung der Texte (*lectio und disputatio*) bestand[114]. Dieser Aspekt der nunmehr auch christlichen Kultur erscheint ganz klar in der Schrift *Ad iuvenes* des Basilius, in *De doctrina christiana* des Augustinus, aber auch in manchen Formulierungen der grossen Rhetoren unter den Bischöfen, wie etwa bei Gregor von Nazianz[115]. Konkreter heisst das, dass sich die christlichen Autoren auf der Linie der traditionellen Exegese Homers bewegten[116]. In der Auslegung des grossen Dichters hatten sich zwei methodologische Tendenzen entwickelt: die literarische Methode der Alexandriner, welche die Worte nach ihrer grammatisch – rhetorischen Bedeutung und ihrem historischen Sinn untersuchte, und die philosophische Methode der Schule von Pergamon, welche die Bedeutung der in den Worten enthaltenen Dinge mittels der Allegorie herauszufinden suchte. Diese beiden antiken Auslegungsüberlieferungen machten sich auch in der christlichen Exegese geltend. Dazu rezipierten die Kirchenväter ihrerseits vielfach die weit verbreitete dialektische Methode. Auch sie verwendeten Definitionen, Un-

[110] Die verschiedenen Typen der Verwendung der Bibel werden von verschiedenen Autoren in C. Kannengiesser (Hrsg.), La Bible de tous les temps, I-III, untersucht. Hinsichtlich des monastischen Gebrauches vgl. besonders J. Driscoll, Evagrius Ponticus.

[111] Basilius, Spir.S., 29.

[112] Augustinus, ep. 54.

[113] J.Beumer, Mündliche Überlieferung, 34-44.

[114] Vgl. P. Hadot, Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque. – Zum Thema schola christiana, vgl. B. Studer, Schule des Herrn, und die weitere dort zitierte Literatur.

[115] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 28,1: mit Hilfe der Bibel wird der Theologe geformt und bildet er die anderen.

terscheidungen und Syllogismen, um die schwierigen Bibelstellen verständlicher zu machen.

Eine Schwierigkeit sei allerdings nicht verschwiegen. Man könnte vielleicht diesen biblisch-exegetischen Ansatz der vorliegenden Untersuchung als einseitig betrachten. Er erinnert vielleicht an das protestantische Prinzip der *scriptura sola* oder lässt zumindest die übertriebene Vorrangigkeit befürchten, welche die Humanisten dem Text zukommen liessen. Mit anderen Worten, man denkt vielleicht, dass in dieser Darstellung der reichskirchlichen Theologie der „Buchreligion" zu viel Raum gewährt würde, während dessen die mündliche Überlieferung, die alltägliche Erfahrung, das Hören des Wortes im gemeinschaftlichen Gottesdienst zu kurz kommen würden. Doch damit ist nichts gegen die grundlegende Tatsache gesagt, dass die patristischen Theologie vorwiegend eine biblische Theologie war. Gewiss legte man nunmehr in der theologischen Arbeit, speziell bei den Verhandlungen an den Synoden und bei den nachkonziliären Diskussionen, immer grösseren Wert auf die Erarbeitung einer dogmatischen Terminologie und berief sich zudem immer häufiger auf die stets wachsende Autorität der Väter im Glauben. Doch selbst diese neuen theologischen Ansätze dienten im Grunde zu nichts anderem als zur authentischen Interpretation der Bibel[117].

C. Methodologische Bemerkungen

Wie aus den vorangegangenen Überlegungen hervorgeht, bietet sich die Theologie der christlichen Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts als „biblische Theologie" dar. Dabei ist allerdings mit dieser biblischen Ausrichtung ihrer Reflexion über den Glauben nicht das gemeint, was man heute vielfach mit diesem Begriff verbindet. Unter dem „Biblizismus" der Väter wird vielmehr verstanden, dass diese nie aufhörten, sich auf die Bibel zu beziehen, hier von einer Schriftstelle ausgingen, dort einen eigenen Gedanken mit einem biblischen *testimonium* veranschaulichten oder zu beweisen suchten. Vor allem versetzten sie sich grundsätzlich in die umfassende Sicht der Bibel, welche man heute oft etwas zu plakativ als „Heilsgeschichte" bezeichnet. Sie nahmen, wie man besser sagen könnte, die Rolle der Heiligen Schrift ganz ernst, welche man im Anschluss an einen einzigartigen Text des Augustinus, wie folgt, umschreiben kann: *Sacra scriptura est historia quae Christum narrat et dilectionem monet*[118].

Wenn man den Schwerpunkt seiner Aufmerksamkeit auf den *intellectus fidei* in seiner Eigenschaft als Glaubenserkenntnis richtet, die auf der Bibel

[116] H. Dörrie, Zur Methode antiker Exegese: ZNT 65 (1974) 121-138, und C. Schäublin, Antiochenische Exegese, passim; ders., Christliche Exegese, bes. 158.

[117] Vgl. J.Beumer, Mündliche Überlieferung, 34-44.

[118] Vgl. Augustinus, cat.rud. 4,8.

beruht, darf man jedoch in keiner Weise den historischen Kontext ausser acht lassen. Man muss sich also über alle kirchlichen sozialen und kulturellen Bedingungen Rechenschaft geben, unter denen sich jene intellektuellen Kräfte des Verstehens und Verständlichmachens der Heiligen Schrift entfaltet haben. Es genügt also nicht, wie das noch immer geschieht, sich nur den philosophischen Hintergrund der „Vätertheologie" vor Augen zu halten. Es ist auch die Bildung im allgemeinen zu beachten und dabei zu bedenken, dass diese in erster Linie literarisch ausgerichtet war. Dazu ist die politische Situation der Kirchen im nunmehr christlichen Römerreich zu bedenken. Dabei sind im besonderen die politischen Leitideen nicht zu übersehen. Vor allem muss man sich gegenwärtig halten, wie sehr die Gläubigen, die Leiter der Gemeinden und die christlichen Denker von der Frage, wie weit sie zugleich Christen und Bürger des Reiches sein konnten, fortwährend herausgefordert wurden. In diesem Zusammenhang muss der heute oft verwendete Begriff der Inkulturation mit Umsicht verwendet werden. Die Inkulturation konnte in der Mittelmeerwelt von damals nicht auf dieselbe Weise geschehen wie in den späteren Jahrhunderten. Vielleicht ist es sogar besser, auf diesen Begriff zu verzichten und von „conversion" zu sprechen[119]. Auf jeden Fall ist der sozio-kulturelle Kontext möglichst unter allen seinen Gesichtspunkten mitzuberücksichtigen. Gerade darum wird die hier vorzulegende Geschichte der reichskirchlichen Theologie zwei Hauptteile umfassen. Im ersten Teil soll das historische Umfeld zur Sprache kommen, in dem die damaligen Seelsorger und Theologen sich der Unterweisung der Gläubigen und der theologischen Arbeit gewidmet haben. Im zweiten Teil hingegen wird die theologische Arbeit selbst oder, genauer, die damalige Entwicklung der theologischen Methode behandelt werden.

Was unter der theologischen Arbeit und damit auch unter der geschichtlichen Entfaltung der theologischen Methode zu verstehen ist, sollte aus dem bisher Gesagten genügend klar geworden sein. Ebenso ist es kaum nötig, das Thema des kirchlichen Kontextes, das am Anfang des ersten Teiles steht, näher zu umschreiben. Hingegen mag es nützlich sein, einige Bemerkungen über den kulturellen Rahmen vorauszuschicken, welche den Gegenstand der anderen drei Kapitel des ersten Teiles bilden werden.

Zuerst sei festgehalten, dass es im vorliegenden Zusammenhang weder um die Frage geht, wie die antike zur christlichen Kultur geworden ist, noch um die Frage, wie weit das Christentum durch die griechisch-römische Kultur geprägt worden ist. In Frage steht vielmehr das Verhältnis zwischen der christlichen Theologie und der antiken Kultur. Unter der Theologie soll hier, noch einmal gesagt, die ausgesprochene Reflexion über die gemeinsame christliche Erfahrung verstanden werden, oder noch einfacher, das Nachdenken und Sprechen über die göttlichen Dinge. Der Begriff der Kultur hingegen wird im weiten Sinn genommen. Er umfasst also nicht bloss im humanistischen Sinn die literarische, philosophische und wissen-

[119] Vgl. zum Thema der „conversion" C. Fredouille, Tertullien.

schaftliche Bildung. Er bezieht sich vielmehr auch im soziologischen Sinn auf die Erfahrungen, welche die Lebens- und Handlungsweise von mehr oder weniger bedeutenden Volksgruppen bestimmt haben[120]. Unter der antiken Kultur wird damit nicht bloss die griechische, noch in der Spätantike lebendige *paideia* begriffen. Es ist vielmehr auch an die *romanitas* gedacht, an jenes Ideal also, gemäss welchem die griechische *paideia* in der *pax romana*, im Vaterland aller Bürger des römischen Reiches, gelebt wurde[121].

Zum vollen Verständnis der Begegnung von Antike und Christentum kann es auch hilfreich sein, auf die verschiedenen Stufen der Identifikation der Christen mit der antiken Umwelt zu achten[122]. Sie konnten sich an die Denk-und Lebensformen der griechisch-römischen Kultur anpassen, um den Griechen Griechen und den Römern Römer zu sein und so das Evangelium überzeugend zu verkünden. Sie setzten sich weiter auf die Ebene ihrer Gesprächspartner, um mit ihnen nach Art einer *argumentatio ad hominem* zu diskutieren. Sie konnten sich schliesslich das Erbe der Antike so zu eigen machen, dass es zu einer Verschmelzung des Antiken und Christlichen kam. Doch muss man sich bei solchen Überlegungen immer gegenwärtig halten, und das gilt besonders für die Zeit der Reichskirche, dass für die Christen der ersten Jahrhunderte die Antike und das Christentum nicht wie zwei Blöcke einander gegenüberstanden[123]. Die damaligen Gläubigen wollten vielmehr in ihrer grossen Mehrheit Bürger des römischen Reiches sein. Wenn man schon einen Kontrast zwischen Christen und Nicht-Christen annehmen will, dann nur in dem Sinne, dass die Christen sich von allem distanzierten, was nach ihrer Auffassung „heidnisch", idolatrisch, dämonisch war. Im übrigen lebten sie wie ihre „ungläubigen" Mitbürger, wie schon der Brief an Diognet breit ausführt[124]. Sie hatten weitgehend die gleichen Lebensgewohnheiten, sie sprachen die gleiche Sprache, sie besuchten die gleichen Schulen, sie hatten Verwandte und Freunde auch ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Man kann tatsächlich die kulturelle Einheit des Mittelmeerraumes nicht ernst genugnehmen. Man darf davon selbst Judäa und Galiläa zur Zeit Jesu nicht ausnehmen, ganz abgesehen davon, dass das Christentum sich nicht dort, sondern in der griechischen Diaspora am meisten entfaltet hat[125]. Um es mit einem konkreten Beispiel zu sagen, als Paulus von Tarsus, einem kulturellen Zentrum des römischen Reiches nach Ephesus, Korinth und schliesslich nach Rom kam, wechselte er nicht in eine andere Kulturwelt über. Es erging ihm nicht wie dem Jesuiten Ricci, der von Italien nach China zog und damit mit einer kulturell anderen Welt

[120] F. Bolgiani, Cultura cristiana: Aug. 19 (1979) 7-40; O. Gigon, Kultur; P. Stockmeier, Kultur, 72-76.
[121] Vgl. O. Gigon, Kultur, 33.
[122] Vgl. zu dieser Frage, C. Andresen, Antike und Christentum: TRE 3 (1978) 50-99, bes. 56-69.
[123] Vgl. J. Fontaine, Christentum ist auch Antike: JAC 25 (1982) 5-21.
[124] Ep. ad Diognetum, 5f: SChr 33bis (1965), 62-66.
[125] Vgl. zu dieser Frage B. Studer, Mysterienfeier, mit den dort verzeichneten Studien von M. Hengel.

konfrontiert wurde. Mit anderen Worten, eine Identifikation von Antike und Christentum erfolgte seit den ersten Anfängen. Es gab dabei nur graduelle Unterschiede, die vom Eigenleben gewisser Gruppen und gewisser Gegenden und natürlich auch von der Einstellung der Öffentlichkeit zu den kirchlichen Gemeinschaften abhingen. Dementsprechend war auch die Intensität verschieden, mit der die einzelnen Theologen sich mit ihrer griechisch-römischen Umwelt identifizierten.

Um schliesslich die Bereiche abzugrenzen, in welchen die christliche Theologie sich die Lebenserfahrungen der griechisch-römischen Kultur zu eigen machte oder eventuell sich davon distanzierte, legt es sich nahe, von der sog. *theologia tripartita* auszugehen. Es handelt sich um ein Schema, mittels dessen Varro und viele andere, Griechen und Lateiner, Heiden und Christen die religiösen Phänomene umschrieben, den Ursprung der Religion und ihre Eigenheiten definierten[126].

Nach diesem, man könnte sagen, religionsgeschichtlichen Schema lassen sich drei Bereiche unterscheiden. Erstens, die *theologia civilis* oder *politica*. Sie bezieht sich auf die Religion, sofern sie in der *civitas* oder *polis* praktiziert und von der Überlieferung, genauerhin von dem von den Priestern und Magistraten gehüteten *ius sacrum* geregelt wurde. – Zweitens die *theologia mythica* oder *poetica*. Sie betrifft die Religion, sofern sie von den durch die Dichter vorgetragenen und entfalten Mythen bezeugt wird. – Drittens, die *theologia naturalis* oder *allegorica*. Sie hat mit der Religion zu tun, sofern sie auf der philosophischen, aus der Natur gewonnenen Erkenntnis Gottes sowie auf der allegorischen Deutung der Mythen aufbaut.

Es dürfte nicht schwierig sein, hinter dieser dreifachen Unterscheidung die drei fundamentalen Formen der griechisch-römischen Überlieferung, der sozio-politischen, der literarischen und philosophischen Traditionen wiederzuerkennen. Es mag jedoch nützlich sein, zwei Aspekte herauszuheben. Auf der einen Seite handelt es sich um eine Unterscheidung, welche gerade in jenen Texten häufig vorkommt, in denen die christlichen Autoren, wie Laktanz, Eusebius, Athanasius, Basilius und Augustinus zur antiken Kultur Stellung nahmen[127]. Auf der anderen Seite erinnert die Terminologie des Schemas selbst daran, dass in allen Formen der Überlieferung die Religion, oder genauer, die *ratio de Deo* in Frage steht. Man muss sich diesen religiösen Hintergrund immer gegenwärtig halten, wenn man sich ein Bild von der Gesellschaft machen will, in welcher die christliche Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts sich entwickelt hat. Konkret bedeutet das,

[126] Vgl. vor allem G. Lieberg, Theologia tripartita, mit den antiken Texten und den kritischen Hinweisen auf moderne Beurteilungen. Dazu J. Pépin, Mythe et Allégorie, sowie 276-392, sowie 13-32, mit der Replik gegenüber den von Lieberg vorgebrachten Kritiken.

[127] Vgl. Laktanz, Instit.div.; Eusebius, Praep.Evang. III,17; IV,12; Athanasius, Contra Paganos; Basilius, Ad iuvenes, 2,85; Augustinus, ciu. IV,27; VI,5. – Vgl. auch die Bemerkung von M. Fuhrmann, Spätantike, 99, wonach der Inhalt der Saturnalia des Macrobius vornehmlich um Vergil kreist, „dem so etwas wie Allwissenheit auf philosophischem, literarischem und antiquarischem Gebiet zugeschrieben und durch kühne Auslegungskünste abgewonnen wird".

man darf die monotheistische Tendenz nicht aus dem Auge verlieren, die allen Formen der griechisch-römischen Überlieferung eigen war und es den Christen der Reichskirche noch leichter machte, sich mit ihrer Umwelt weitgehend zu identifizieren.

Wenn also im ersten Teil, der von den geschichtlichen Voraussetzungen der reichskirchlichen Theologie handelt, ausser dem kirchlichen Kontext, von den *instituta veterum*, von der *eruditio veterum* und von der *sapientia veterum* die Rede ist, ist dabei das Religiöse immer miteingeschlossen. Darum ist es nicht nötig, eigens auf die nicht-biblische religiöse Umwelt von damals einzugehen, und das umso weniger, als die verschiedenen Gottesvorstellungen und religiösen Praktiken an sich für die theologische Arbeitsweise nicht entscheidend waren. Im übrigen hätte man auch vom Ideal des *orator sapiens* ausgehen können, der nach vielen christlichen Autoren das Modell des Theologen, d.h. des Exegeten und Predigers, war[128]. Doch dieser Zugang wird im Kapitel „Eruditio veterum" genügend zur Sprache kommen.

---

[128] Vgl. dazu P. Prestel, Rezeption, und K. Pollmann, Doctrina christiana, mit den dort verzeichneten Studien zu Augustinus, doct.chr.

Erster Teil:

Das historische Umfeld der reichskirchlichen Theologie

Kapitel 1: Die kirchliche Situation

Schrifttum:

Auf der Maur I., Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus, Fribourg 1959. – Bardy G., La théologie de l'Église, I. De saint Clément de Rome à saint Irénée, II. De saint Irénèe au concile de Nicée, Paris 1945/47. – Baur C., Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit, München 1930. – Berrouard M.F., concordia – discordia: AugLex I (1994) 1107-1111. – Calderone S., Letteratura costantiniana e „conversione" di Costantino: Atti del Colloquio (Macerata 1992), 231-252. – Camelot P.T., Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschliesslich Augustinus: HDG III/3b, Freiburg 1970. – Cantalamessa R., Ostern in der Alten Kirche = Traditio Christiana 4, Bern 1981 (ital. Original 1978). – Congar Y., Die *Lehre von der Kirche*. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma: HDG III,3c, Freiburg 1971 (Vgl. Einleitung zu BAug 28). – Courtonne Y., Saint Basile et son temps, Paris 1973. – Crifò G., Romanizzazione e cristianizzazione. Certezze e dubbi in tema di rapporto fra cristiani e istituzioni: G. Bonamente – A. Nestori, I Cristiani e l'Impero nel IV secolo. Atti del Convegno sul Cristianesimo nel mondo antico (Macerata 1988), 75-106. – Delahaye K., Ecclesia Mater. Chez les Pères des trois premiers siècles, Paris 1964 (deutsch, Freiburg 1958). – Dinkler E., Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und urchristlichen Archäologie, Tübingen 1967. – Gaudette P., Baptême et vie chrétienne chez s. Cyprien de Carthage, Quebec 1971. – Giovanni (de) L., Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul Libro XVI, Napoli 1980. – Girardet K.M., Kaiser Konstantin der Grosse als Vositzender von Konzilien. Die historischen Tatsachen und ihre Deutung = Atti del Colloquio (Macerata 1992), 445-459. – Hauschild W.D., Basilius von Caesarea: TRE 5 (1980) 301-313. – Hertling (von) L., Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana, Roma 1961. – Instinsky H.U., Die alte Kirche und das Heil des Staates, München 1963. – Jungmann J.A., Liturgie der christlichen Frühzeit, Freiburg 1967. – Kaufmann-Bühler D., Eusebeia: Rac 6 (1966) 985-1052. – Klein R., Der Streit um den Victoria-Altar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17,18u. 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius, Darmstadt 1972. – Kraft H., Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955. – Krautheimer R., The Ecclesiastical Building Policy of Constantine: G. Bonamente – F. Fusco (Hrsg.), Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo: Atti del Colloquio sul Cristianesim nel mondo antico (Macerata 1993), 509-552. – Kretschmar G., Die Theologie der Kappadokier und die asketischen Bewegungen in Kleinasien: Hauptmann P. (Hrsg.), FS. Fairy von Lilienfeld (Göttingen 1982), 102-133. – Lamirande E., coercitio: AugLex I (1994) 1038-1046 (Literatur). – Pellegrino M., Verus sacerdos. Il sacerdozio nell'esperienza e ne pensiero di s. Agostino, Cuneo 1965[2]. – Malapensa E., Itinerari verso la comunica-

zione polivalente nel mondo latino, Genova 1988. – Mara M.G.. Ambrogio, La storia di Naboth, L'Aquila 1975. – G. May, Basileios der Grosse und der römische Staat: FS H. von Campenhausen (Tübingen 1973), 47-70. – Mesot J., Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand, Schöneck 1958. – Müller A., Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche, Fribourg 1955[2]. – Nestori A., Eusebio e il luogo di culto cristiano: G. Bonamente – A. Nestori, I Cristiani e l'Impero nel IV secolo. Atti del Convegno sul Cristianesimo nel mondo antico (Macerata 1988) 55-61. – Nikolaou T., Un pont entre l'Église d'Orient et d'Occident: le monachisme: Irénikon 57 (1984) 307-323. – Paredi A., S. Ambrogio e la sua età, Milano 1960. – Paschoud F., Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions, Neuchâtel, 1967. – Pasquato O., Gli spettacoli in S.Giovanni Crisostomo, Roma 1976. – Pouchet R., Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance = Studia Ephemeridis „Augustinianum" 36 (Roma 1992), 276-280. – Rordorf W., Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche, Neuenburg 1971. – Ruhbach G. (Hrsg), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, Darmstadt 1976. – Schäferdick K., Germanenmission: RAC 10 (1978) 492-548. – Schulz-Flügel E., Rufinus, Historia Monachorum = PTS 34, Berlin 1990. – Siniscalco P., Chiesa e Impero: DPAC I (1983) 657-662. – Solignac A., Pélage et Pélagianisme II.: DSp 2933-2936. – Stötzel A., Kirche als „neue Gesellschaft". Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus, München 1994. – Studer B., Das christliche Fest, ein Tag der gläubigen Hoffnung: Studi in onore di A. Nocent = StAns 95 (Roma 1988), 517-529. – Studer B., Ergänzende Überlegungen zur Frage des Bekenntnisses und der Einheit in der Alten Kirche: G.J.Békés & H.Meyer (Hrsg.), Sacramentum fidei = StAns 81 (Roma 1982), 55-61. – Studer B., Maria nel pensiero teologico di Cirillo di Alessandria e di Agostino d'Ippona: L. Padovesi (Hrsg.), III simposio di Efeso su s.Giovanni Apostolo (Roma 1993), 198-199. – Süssenbach U., Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin, Köln 1977. – Szidat J., Constantinus imperator: AugLex I (1994) 1247-1250 (Literatur). – Tetz M., Athanasius und die Einheit der Kirche: ZThK 81 (1984) 196-219. – Vogt J., Die kaiserliche Politik und die christliche Mission im 4. u.5.Jh.: H. Frohnes – U.W. Knorr (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, 166-188.

Die theologische Arbeit aller Zeiten befasst sich mit der *fides ecclesiae*, mit der Frohen Botschaft Jesu Christi, wie sie in der Gemeinschaft der Christgläubigen gepredigt und gelebt wird. Sie gewinnt darum ihre Gestalt immer im Raum und im Schutz der christlichen Kirchen der betreffenden Zeit. Von Beginn an war deswegen die gesamte theologische Forschung, soweit man von einer solchen sprechen kann, immer eng mit dem kirchlichen Leben verknüpft, hing also von der äusseren und inneren Situation der Kirchen ab. Den echten Theologen war tatsächlich immer gegenwärtig, was den kirchlichen Gemeinschaften Sorge bereitete: die Bedürfnisse der Gläubigen und die Befürchtungen der Seelsorger, die Berufungen der Heiligen und die Charismen prophetischer Menschen. Auf der anderen Seite war es für die Gestaltung der Theologie nicht gleichgültig, in welcher Weise sich die Christen als kirchliche Gemeinschaft fühlten und wie vor allem die Gemeindeleiter ihre Aufgabe verstanden. Wie sehr es darauf ankam, zeigt sich in den

verschiedenen Kirchenbildern, die schon die patristische Zeit charakterisieren[1]. Am Anfang betrachteten die Christen sich als Brüder. In der Auseinandersetzung mit den Juden sprach man vom neuen Israel. Im Anschluss an die Bibel vertraten die Prediger und Kommentatoren das Ideal der Braut oder des Leibes Christi. Vom dritten Jahrhundert an erscheint die Kirche als Institution des Heiles und trägt demgemäss den Titel „Haus Gottes" oder wird sogar *Domina et mater* genannt[2]. Im vierten Jahrhundert steht die Idee der von den Bischöfen getragenen Gemeinschaft im Vordergrund. Um 400 bekommen die Ausdrücke *communio sacramentorum* und *societas sanctorum* besondere Bedeutung. Gleichzeitig entfaltet Augustinus den im Grunde biblischen Gedanken der *civitas Dei*[3]. Soweit nun die Theologen – und das gilt sicher auch von den Theologen der Reichskirche – in ihrem Kirchenbild die Akzente verschieden setzten, gaben sie ihrer theologischen Arbeit eine andere Richtung. Im besonderen verstanden sie in je verschiedener Art alles, was mit der dafür grundlegenden kirchlichen Autorität zusammenhängt. Es war schliesslich nicht gleichgültig, ob sie die Einheit des Glaubens mehr auf das Lehramt der Bischöfe oder mehr auf den *consensus fidelium* zurückführten.

A. Die äussere und innere Lage der christlichen Kirchen

1. Ecclesia episcoporum

In der nachnizänischen Zeit erscheinen die christlichen Gemeinden als von einem Bischof geleitete Kirchen. Es ist indes nicht zu verkennen, dass sie bereits im Begriff waren, sich zur römisch-katholischen oder zur byzantinischen Kirche bzw. zu den Nationalkirchen zu entwickeln[4].

Um die Bedeutung dieser allgemeinen Feststellung genauer zu werten, ist es jedoch nötig, sich vor Augen halten, dass es für das vierte und fünfte Jahrhundert, verglichen mit der vorausgehenden Zeit, eine weit umfangreichere Dokumentation gibt. Für diese Periode ist es darum viel leichter, das kirchliche Leben bis in die Einzelheiten hinein zu beschreiben. Die

---

[1] Vgl. G. Bardy, Théologie de l'Église; J.A. Jungmann, Liturgie, 21-30; P.T. Camelot, Lehre von der Kirche: HDG III,3b.

[2] Vgl. im besonderen die Ekklesiologie Cyprians. Dazu B. Studer, Soteriologie, 96f.

[3] Vgl. zur augustinischen Ekklesiologie vor allem Y. Congar, Lehre von der Kirche: HDG III/3c, sowie die Einleitung zu den anti-donatistischen Traktaten in BAug 28.

[4] Vgl. die vielleicht etwas vereinfachende, im wesentlichen aber zutreffende Darstellung von C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit. Dazu auch K. Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1: c.14: 239-253.

Bischöfe selbst haben ein vielfältiges Zeugnis ihres Wirkens hinterlassen: die für die Katechumenen bestimmten Katechesen, die bei den liturgischen Versammlungen gehaltenen Predigten, die jährlichen Festbriefe sowie eine weitreichende persönliche und offizielle Korrespondenz. Darüber hinaus kennt man dank der Synodalakten, die zum Teil schon zu kanonischen Sammlungen vereint wurden, auch ihr kollegiales Zusammenwirken bei ihren offiziellen Versammlungen. Es fehlt auch nicht an Biographien der damaligen Bischöfe. Gerade die bedeutendsten unter ihnen, wie Ambrosius, Chrysostomus und Augustinus sind so der Nachwelt wohl bekannt geworden. Aus ihren Viten spricht nämlich nicht nur die Wertschätzung, welche die Gläubigen ihren Hirten entgegenbrachten, sondern treten auch viele Einzelheiten ihrer religiösen Berufung und ihres priesterlichen Dienstes hervor[5]. Jedenfalls steht historisch fest, dass es damals grosse Bischöfe gab, wie Eusebius von Cäsarea, Athanasius von Alexandrien, Meletius von Antiochien, Basilius von Cäsarea, Johannes Chrysostomus von Konstantinopel, Cyrill von Alexandrien, Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Augustinus von Hippo, Leo der Grosse und manch andere, und wenn man von ein paar Ausnahmen absieht, wie Didymus, Hieronymus und Rufinus, waren es gerade diese Bischöfe, welche sich als Schriftsteller und Theologen auszeichneten[6].

Wie wichtig die Rolle der Bischöfe der Gemeinden im vierten und fünften Jahrhundert gewesen ist, versteht man noch besser auf dem Hintergrund der weiteren Entwicklung sowohl der Leitung der Gemeinden als auch der verschiedenen Formen der Unterweisung. Bezüglich der kirchlichen Verwaltung steht zweifelsohne fest, dass die „Bischofskirche" sich während des dritten Jahrhunderts definitiv herausgebildet hat. Dies bezeugen in erster Linie die *Traditio apostolica*, die Hippolyt von Rom zugeschrieben wird, und die Schriften des Cyprian von Karthago. Es ist jedoch nicht weniger sicher, dass die beiden bischöflichen Hauptaufgaben, die Leitung der Ortskirche und Mitverantwortung für die anderen Gemeinden, nach 300 weiter entfaltet wurden. Einerseits stellt man eine grössere Dezentralisation in der örtlichen Verwaltung fest. An die Seite des einzigen Bischofs traten Mitarbeiter, die für gewisse Bereiche, wie etwa die Charitas oder die Seelsorge auf den Friedhöfen und Nebenkirchen, die Verantwortung übernahmen. Andererseits verstärkte sich zusehends die synodale Aktivität, ja, sie nahm universale Dimensionen an. Auf der Ebene der ekklesiologischen Reflexion lässt sich das erkennen, dass die Lokalkirche noch ausdrücklicher denn zuvor als eucharistische Gemeinschaft hingestellt wurde, welche sich ständig am Altar erneuert. Andererseits kam nun klarer zum Ausdruck, dass die „Universalkirche" in der *koinonia* besteht, in der alle Bischöfe zusammen die Sorge für den gemeinsamen Glauben tragen.

[5] Vgl. A.A.R. Bastiaensen (Hrsg.), Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino, sowie Palladius, Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi (ca. 408): MG 47,5-82 (CPG 6037).

[6] Vgl. H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 341-348.

Den eindrücklichen Beweis dafür liefert der ökumenische Einsatz der Inhaber der grossen Bischofsstühle sowohl des Ostens als auch des Westens. Es sei nur an Eusebius von Cäsarea, an Athanasius, an Hilarius von Poitiers, an Basilius den Grossen, an Ambrosius und Cyrill von Alexandrien erinnert. Vom Ende des vierten Jahrhunderts an erhoben im übrigen die Bischöfe von Rom mehr oder weniger unangefochten den Anspruch auf eine *sollicitudo omnium ecclesiarum*, die über die Mitverantwortung der anderen Bischöfe hinausging[7].

Im vorliegenden Zusammenhang sind die Entwicklungsprozesse auf dem Gebiet der Lehrunterweisung natürlich von grösserem Interesse. Schon seit einiger Zeit sah man im Bischof nicht mehr nur den Leiter, sondern auch und vor allem den Lehrer der Gemeinde. Ihm oblag es, die Katechumenen in die göttlichen Geheimnisse einzuführen, die Gläubigen mit dem Brot des Wortes zu nähren, sich um die Formung der Priester und der Jungfrauen zu kümmern, kurz, die letzte Verantwortung für den rechten Glauben zu tragen. Noch um 400 predigten in den Kathedralen Presbyter nur in Ausnahmefällen. Viel wichtiger aber ist die Tatsache, dass diejenigen, welche sich über die Rolle des Priesters Gedanken machten, den Aufgaben eines guten Predigers besondere Aufmerksamkeit schenkten[8]. Innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der universalen kirchlichen Organisation setzte sich gerade das bischöfliche Lehramt machtvoll durch. Weil sie ihre Verantwortung für die authentische Verkündigung des Evangeliums bei ihren synodalen Zusammenkünften immer wieder wahrnahmen, bekamen die Bischöfe aus eben diesem Grund den Titel „Väter des Glaubens"[9]. Im übrigen wurden sie nur dann als verantwortliche Mitglieder der *communio fidei* anerkannt, wenn sie eine überzeugende *professio fidei* abgelegt hatten[10].

2. *Ecclesia Imperii Romani*

Mit der Anerkennung des Christentums als *religio licita* ermöglichte das Edikt des Galerius 311 die Entwicklung zur *religio catholica*, d.h. zu dem,

---

[7] Zur Ekklesiologie im vierten Jahrhundert, vgl. P.T. Camelot, Lehre von der Kirche: HDG III/3b, 1-63, sowie auch B. Studer, Papato: DPAC II (1984) 2638-2655.

[8] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 2,35-50; Chrysostomus, sacerd. 4f; Ambrosius, off. I 1,2: „... cum iam effugere non possimus officium docendi, quod nobis refugientibus inposuit sacerdotii necessitudo" (es folgt Eph 4,11); Hieronymus, ep. 69,8: der Bischof wird als „vir bonus dicendi peritus" definiert. – Dazu R. Gryson, Ambroise, besonders 238-260: „La fonction d'enseigner"; M. Pellegrino, Verus sacerdos, mit s.101,4.

[9] Vgl. unten die Ausführungen über die Autorität der Väter in Kap.6.

[10] Dieser Umstand tritt im Austausch der Briefe zu Tage, in denen die Bischöfe ihre Glaubensgemeinschaft bekräftigten. Dabei ist besonders der technische Ausdruck *satisfactio* zu beachten. Vgl. Basilius, ep. 99,2: ed. Courtonne 215: Glaubensbekenntnis als Bedingung der Gemeinschaft; Augustinus, gest.Pel. 11,24, und gr. et pecc.or. II 11,12: zur satisfactio des Pelagius gegenüber der Synode von Lydda (Diospolis) (415); Cyrill von Alexandrien, ep. 38: MG 77,72B, und Leo der Grosse, ep. 31,4: ML 54,794C.

was heute als Reichskirche bezeichnet wird[11]. Zwei Jahre später weitete Konstantin in seiner Übereinkunft mit Licinius diesen grundsätzlichen Entscheid grosszügig aus. Er verstärkte nicht nur die Toleranz gegenüber den christlichen Gemeinschaften, sondern ging vielmehr auch zu einer Politik über, die das Christentum gegenüber dem traditionellen Heidentum klar bevorzugte. Beweise dafür sind eine prochristliche Gesetzgebung[12], die Errichtung von Kirchenbauten[13], die Gründung Konstantinopels als neues Rom und christliche Stadt[14] sowie vor allem die Unterstellung des Reiches unter den Gott der Christen[15]. Unter seinen Nachfolgern wurde die heidnische Religion – mindestens grundsätzlich – mehr und mehr aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Lediglich die kurze Regierungszeit Kaisers Julians (361 – 363) konnte diese Entwicklung für kurze zwei Jahre rückgängig machen. Schliesslich anerkannte das sogenannte Dreikaiser-Edikt (*Cunctos populos*) 380 das Christentum – und zwar in der Form des nizänischen Glaubens – als offizielle Staatsreligion. Die Verbote des heidnischen Kultes und des Aberglaubens sowie die Zerstörung heidnischer Kultstätten waren nur noch die sich daraus ergebende Konsequenz[16].

Um die historische Tragweite dieser Wende im Verhältnis zwischen Christentum und *Imperium Romanum* voll zu erfassen, muss man sich vor allem zwei Dinge vor Augen halten. Zum einen führte die grundsätzliche Toleranz gegenüber dem Christentum mit der dann folgenden staatlichen Anerkennung die Christen selbst dazu, sich ganz als Römer zu fühlen. Sie feierten Konstantin nicht nur als den Befreier der wahren Religion, sondern sahen in ihm und seinen Nachfolgern auch den König von Gottes Gnaden[17]; sie rezipierten selbst die traditionelle Auffassung vom Kaiser als der Garantie für die *salus populi Romani*[18]. Sie identifizierten also ihre Auffassungen vom weltlichen Leben mehr und mehr mit jenem Ideal der *romanitas*, das sich vom zweiten Jahrhundert vor Christus an herausgebildet, unter Augustus seinen ersten Höhepunkt erreicht und unter Diokletian und dann unter Konstantin neue Kraft gefunden hatte. Ohne Zweifel hatte es in den ersten Jahrhunderten viele Christen gegeben, die gegenüber dem Reiche eine mehr oder weniger aufgeschlossene Haltung einnahmen und in der *pax*

---

11 Zum Begriff „Reichskirche“ K. Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1,91; H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 361-369; P. Siniscalco: Chiesa e Impero: DPAC I (1983) 657-662.

12 Zur Wertung der prochristlichen Gesetzgebung vgl. G. Crifò, Romanizzazione e cristianizzazione.

13 Vgl. U. Süssenbach, Kaiserliche Baupolitik bei Konstantin; A. Nestori, Eusebio; R. Krautheimer, Constantine.

14 Vgl. E. La Rocca, Fondazione di Costantinopoli.

15 Zur religiösen Haltung Konstantins vgl. unten.

16 Vgl. vor allem die Studien zu Theodosius I. (379-395), unter dem am meisten anti-heidnische Gesetze veröffentlicht wurden. Dazu A. Demandt, Spätantike, 124-137.

17 Vgl. J. Leeb, Konstantin und Christus, sowie V. Lombino, Titoli e immagini bibliche dell'Imperatore.

18 Vgl. K. Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1,83, und besonders H.U. Instinsky, Heil des Staates.

romana ein Geschenk der göttlichen Vorsehung sahen[19]. Nach dem Triumph Konstantins, des ersten christlichen Kaisers, nahm der „römische Patriotismus" indes eine völlig andere Dimension an. Das bezeugen in erster Linie Eusebius von Cäsarea, Ambrosius von Mailand, Prudentius, Leo der Grosse und selbst Cyrill von Alexandrien. Selbst Bischöfe, die – wie Hilarius, Basilius, Ambrosius und Chrysostomus – aus dem einen oder anderen Grund mit ihrer Kritik an der Politik gewisser Kaiser nicht zurückhielten, oder die – wie Augustinus – das Prinzip der *Roma aeterna* selbst in Frage stellten, anerkannten dennoch den Fortschritt, der mit den *tempora christiana* gegeben war[20]. Die Ankunft der Barbaren jedoch, die bereits die Bedenken eines Augustinus gegenüber dem äusseren Glanz Roms geweckt hatten, führten – von anderen Folgen abgesehen – dazu, dass die abendländischen Bischöfe, allen voran der Bischof von Rom, mehr als ihre Kollegen im Osten, die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche verteidigten[21].

Auf der anderen Seite war es vielleicht noch bedeutungsvoller, dass ihre wachsende politische Aufgeschlossenheit gegenüber dem Christentum die Kaiser veranlasste, sich persönlich um die Belange der Kirchen zu kümmern. Wie aus seinen Briefen klar hervorgeht, sorgte sich Konstantin immer mehr um den Frieden innerhalb der Kirche[22]. Er tat dies nicht allein aus politischen Motiven, sondern auch aus seiner Glaubensüberzeugung heraus. Seiner Meinung nach sollten nicht nur der offizielle Kult, d.h. nun konkret der von den christlichen Priestern vollzogene Kult, sondern auch die wahre Religion, die keine andere sein konnte als die christliche, das Fundament der Reichseinheit darstellen[23]. Aufgrund dessen griff er schon 314 in die donatistische Kontroverse ein, indem er Partei für die Katholiken ergriff[24]. Entscheidenden Einfluss nahm er vor allem bei den arianischen Streitigkeiten. Zuerst intervenierte er auf der Synode von Antiochien durch seinen Abgesandten Bischof Hosius (324). Ein Jahr später leitete er persönlich das Konzil von Nizäa. Weitere Interventionen erfolgten bis zu seinem Tod (337).

Seine Nachfolger setzten diese Religionspolitik fort, jedoch mit unterschiedlichem Erfolg. Es ist hier nicht nötig, dieser sehr komplexen Ent-

---

[19] Vgl. K. Baus, Kirchengeschiche: HKG II/1,81f, mit den Zeugnissen von Origenes und Tertullian. Weiter F. Paschoud, Roma aeterna.

[20] Vgl. zu Basilius Y. Courtonne, Basile, 360-371, sowie W.D. Hauschild, Basilius von Caesarea: TRE 5 (1980) 301-313, besonders 305, mit dem Hinweis auf G. May, Basileios der Grosse und der römische Staat: FS H. von Campenhausen (Tübingen 1973), 47-70. – Zu Chrysostomus vgl. A. Stötzel, Kirche als „neue Gesellschaft". – Zu Augustinus, E. Lamirande, coercitio: AugLex I (1994) 1038-1046 (Literatur); J. Szidat, Constantinus imperator: AugLex I (1994) 1247-1250 (Literatur).

[21] Vgl. ausser P. Siniscalco, Chiesa e Impero: DPAC I (1983) 661, H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, 205-231.

[22] Vgl. K. Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1,29f.

[23] Vgl. H. Kraft, Konstantin; G. Ruhbach (Hrsg), Konstantinische Wende, Darmstadt 1976; R. Leeb, Konstantin und Christus; S. Calderone, Letteratura costantiniana. (Bibliographie).

[24] Vgl. zur Konzilspolitik Konstantins K.M. Girardet, Konstantin der Grosse (weitere Literatur).

wicklung bis in die Einzelheiten hinein nachzugehen. Es genügt, folgendes festzuhalten: Als Konstantius II (337-361) im Jahre 351 Alleinherrscher wurde, verhalf er den radikalen Gegnern des nizänischen Glaubens zum Sieg[25]. Theodosius I. (379-395) erklärte jedoch das Bekenntnis von Nizäa zur einzigen Religion des Reiches[26]. Honorius (395-423) unterstützte die afrikanischen Bischöfe im Kampf gegen die Pelagianer[27]. Theodosius II. (408-450) berief nicht bloss die Bischöfe zum Konzil von Ephesus (431), sondern promulgierte zudem den ersten *codex civilis*, der auch die religiösen Gesetze miteinschloss[28]. Schliesslich wurde auch das Konzil von Chalzedon dank dem kaiserlichen Hof zusammengerufen und rezipiert, ist also ohne kaiserliche Religionspolitik undenkbar[29].

Der Historiker, der einerseit die „Romanisierung“ der Christen und andererseits die „Christianisierung“ der politischen und sozialen Kräfte des Reiches im Auge behält, mag den fraglichen Zeitabschnitt als „Zeit der Reichskirche“ definieren oder vielleicht von ihr als der Zeit des christlichen Triumphes sprechen. Solche moderne Begriffsschöpfungen bergen aber die Gefahr von Missverständnissen in sich[30]. Die „Reichskirche“ beschränkt sich im Grund auf das theodosianische Zeitalter (380 – 450). In den vorhergehenden Jahrzehnten vertraten die christlichen Gemeinden lediglich eine tolerierte, wenn auch privilegierte Religion des Römerreiches. Später hingegen, speziell nach 476, umfasste das Reich selbst nurmehr einen mehr oder minder reduzierten Teil des Westens[31]. Der östliche Teil hingegen war fortwährend von asiatischen Eindringlingen, Persern oder Arabern, bedroht, und das brachte für die Christen der Grenzregionen schwerwiegende Folgen mit sich[32]. Im Innern des Reiches selbst waren die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Verhältnisse nicht einmal in den Perioden der Einheit völlig gleich. Im einzelnen sind zwei Fakten bemerkenswert: die wachsende Unkenntnis des Griechischen im Westen[33] und der zunehmende Verfall der Schule in manchen westlichen Gebieten[34]. Im religiösen Bereich selbst fehlte es nicht an Kontrasten. Die Auseinandersetzungen um die Orthodoxie, besonders um den nizänischen Glauben, nahmen einen unterschiedlichen Verlauf. Die Verwaltung und die Liturgie der Kirche entwickelten sich zunehmend auseinander. Gewisse Einheits-

---

25 Vgl. R. Klein, Constantius II.; H.C. Brennecke, Hilarius und die Bischofsopposition.

26 Es handelt sich um das sog. Dreikaiseredikt von 380 (CTh XVI 1,2: C. Mirbt – K. Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 141: n.310. Dazu A. Demandt, Spätantike, 128.

27 Vgl. O. Wermelinger, Rom und Pelagius, 196-209.

28 Vgl. A. Demandt, Spätantike, 162-165. Dazu L. de Giovanni, Codice Teodosiano.

29 Vgl. P. Stockmeier, Leo I., und P.A. McShane, Romanitas.

30 Vgl. K. Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1,91ff; C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, 325-332.

31 Vgl. H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 460-471.

32 Vgl. H.I. Marrou, op.cit., 414-421.

33 Vgl. die kritischen Bemerkungen von I. Hadot, Arts libéraux, 247-252.

34 Vgl. H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 460-471.

faktoren blieben allerdings wirksam. Sowohl die östlichen wie die westlichen Kirchen hielten sich an Fassungen der Bibel, die auf der LXX beruhten. Die gemeinsame Glaubensregel wurde dank dem allgemein rezipierten nizänischen Glauben weiter gefestigt. Das kulturelle Leben wurde weitgehend vom gleichen Erbe bestimmt[35]. Die gegenseitigen Kontakte blieben dank vielen Reisenden und verschiedenen Synoden weiterhin ziemlich aufrecht. Die rege Übersetzungstätigkeit, vorwiegend allerdings auf lateinischer Seite, überwand wenigstens teilweise das sprachliche Auseinanderleben. Die allgemeinen Feste und gewisse gemeinsame liturgische Bräuche, wie etwa die Verehrung des Kreuzes, erinnerten ihrerseits die Christen des Ostens und Westens daran, dass sie zusammengehörten[36]. Wie auch immer, auch wenn im vierten und fünften Jahrhundert das Christentum eine ökumenische, das heisst, eine kaiserliche Angelegenheit wurde, und selbst wenn die grosse Mehrheit der Christen die Ideale der *romanitas* teilte, dürfen dennoch die mehr oder minder bedeutenden Unterschiede zwischen den Kirchen dieser Zeit nie aus dem Blickfeld verschwinden.

B. Die pastoralen und spirituellen Anliegen

Um zu verstehen, in welcher Weise die christlichen Autoren sich mit ihrer theologischen Arbeit ihren Kirchen zur Verfügung stellten, genügt es nicht, sich über die äusseren und inneren Verhältnisse der damaligen Christenheit Rechenschaft zu geben. Man muss auch die Sorgen und Nöte der Gläubigen, aber auch die Ideale, nach denen sie strebten, und die Motive, die ihnen Zuversicht verliehen, gut im Auge behalten. In einer summarischen Übersicht über diese seelsorglichen und spirituellen Anliegen wie der vorliegenden, darf man sich gewiss an die Ekklesiologie halten, die den Glaubensbekenntnissen zugrunde liegt, ohne darum den sicher sehr komplexen Sachverhalt allzusehr zu vereinfachen[37].

1. *Ecclesia una, apostolica et catholica*

Seit Beginn des Christentums begegnet man der Überzeugung, dass es für alle Völker, Juden und Heiden, nur einen einzigen Glauben zum Heile gibt, den Glauben, den die Apostel überliefert haben (Vgl. 1Thess 1,2-10; Mt 28,19f; Eph 4,5; 1 Tim 2,4). Diese Grundüberzeugung fand sehr bald auch

---

35 Vgl. zur kulturellen Einheit in der Spätantike B. Lyon, Ende der Antike, 7-19.

36 Es ist bemerkenswert, dass dem Bischof von Alexandrien das Recht zuerkannt wurde, das Osterdatum anzusagen. Vgl. die Osterfestbriefe von Athanasius und Cyrill. Dazu Leo, ep. 121; 127,2.

37 Vgl. J.N.D. Kelly, Creeds; C. Eichenseer, Symbolum Apostolicum bei Augustinus.

Eingang in die Glaubensbekenntnisse (vgl. DS 1-12). In der Reichskirche erhielten die drei Aspekte, oder besser, das dreifache Programm der frühchristlichen Ekklesiologie einen den neuen Verhältnissen angepassten Ausdruck.

a. Die universale Kirche

Während des vierten und fünften Jahrhunderts wurde der christliche Glaube mehr und mehr zur Volksreligion[38]. Die Christianisierung machte in allen Teilen des Reiches beachtliche Fortschritte. Das trifft selbst für die westliche Reichshälfte zu, die im Vergleich zum Osten weniger bevölkert und auch in der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung immer zurücklag. Während im dritten Jahrhundert die Christen selbst im Osten in der Minderheit gewesen waren, wurden sie gegen Ende des vierten Jahrhunderts zur Mehrheit in der Bevölkerung.

Die rasche Verbreitung des Christentums – man kann geradezu von einer Massenbekehrung sprechen – erklärt sich gewiss in nicht geringem Masse daher, dass die christlichen Gemeinden die Religion Jesu Christi als den einzigen wahren Glauben betrachteten und sich deswegen gedrängt fühlten, alle römischen Provinzen, ja selbst die angrenzenden Gebiete zu evangelisieren. Von entscheidender Bedeutung war jedoch die prochristliche bzw. antiheidnische Gesetzgebung der christlichen Kaiser. Dazu unterstützte der kaiserliche Hof auf mannigfaltige Weise den Übertritt des Volkes und im besonderen der Beamten zur neuen Religion[39]. Immerhin ist der missionarische Eifer der grossen Bischöfe, wie Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Ambrosius nicht zu unterschätzen. Sie dehnten ihre Seelsorge über die Grenzen ihrer Diözesen aus. Bei der Evangelisierung in den Dörfern oder in den kleinen Zentren erhielten sie zudem die Unterstützung der Mönche.

Man muss indes auch die Gründe in Betracht ziehen, welche die Verbreitung des christlichen Glaubens verzögert haben. In den ländlichen Gebieten, besonders im Westen, erwies sich das „Heidentum", die Religion der Leute vom Land (*pagani*) als dem Neuen weniger offen. Trotzdem machte die Missionstätigkeit, dank der Initiative einiger Missionsbischöfe, wie Martin von Tours, Victricius von Rouen, Maximus von Turin, Vigilius von Trient, und dem Einsatz monastischer Zentren auch auf dem Land Fortschritte. Noch wichtiger war der Widerstand der aristokratischen und intellektuellen Kreise, die fest in ihren jahrhundertealten Traditionen verwurzelt waren und das kulturelle Erbe der Väter zu bewahren suchten. Dies trifft zuallererst auf die Stadt Rom zu, wo gewisse Senatorenfamilien erst nach 410 christlich wurden. Ihre Annahme des neuen Glaubens zog natürlich auch wichtige Konsequenzen für die Verchristlichung der Ewigen

[38] Vgl. zum folgenden A. Piganiol, Empire chrétien; K. Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1,189-238: Christianisierung der Reichsbevölkerung – Missionsmethode – Bekehrung der Goten.

[39] A. Piganiol, Empire chrétien, 67-70; J. Vogt, Christliche Mission.

Stadt und besonders für die Bedeutung des römischen Bischofssitzes nach sich[40]. Die antichristliche Reaktion machte sich jedoch auch in manchen Kreisen des Ostens bemerkbar. In Antiochien war sie von Libanius angeführt, der sich gegen die Zerstörung der heidnischen Tempel wehrte[41]. In Alexandrien war der heidnische Widerstand so stark, dass es zu Ausschreitungen von Seiten fanatischer Christen kam. In Athen schliesslich gaben die nicht-christlichen Philosophen weiterhin den Ton an; erst die Aufhebung der Universität im Jahre 529 machte ihrem Einfluss ein Ende.

Eigenartigerweise beschränkte sich auch im vierten und fünften Jahrhundert die Verbreitung des Christentums grösstenteils auf die „ökumenischen" Gebiete. Auf der Linie der politischen Theologie des Eusebius von Cäsarea identifizierten die Christen die Anliegen ihrer Religion mit denen des Reiches[42]. Es bestand selbst für lange Zeit eine tiefe Abneigung gegen die Barbaren, wie noch das Beispiel des Ambrosius von Mailand zeigt[43]. Dennoch fehlte es auch in dieser Periode nicht an missionarischer Tätigkeit. Die Kaiser Konstantin und Konstantius griffen während ihrer Regierungszeit zugunsten der Christen in den benachbarten Ländern ein, mit denen sie zu politischen Absprachen gelangen wollten[44]. Recht bemerkenswert waren die Missionsunternehmungen in den Gebieten der Verbündeten (*foederati*). Das bedeutendste Beispiel bilden die Goten. Sie wurden Christen unter Wulfila, der 341 in Konstantinopel zum Bischof geweiht worden war. In der Folge wurden die Goten selbst bei den entfernteren germanischen Stämmen missionarisch tätig[45]. Im Orient umfasste die Glaubensverbreitung, die schon vor 300 begonnen hatte, Arabien und Äthiopien, Armenien und Georgien und dehnte sich dank dem Einsatz der Nestorianer von Ostsyrien bis nach Indien aus[46].

Man versteht diese Tatsachen noch besser, wenn man sich die theologischen Reflexionen vor Augen hält, welche die christlichen Autoren über die Pflicht und die Möglichkeiten der Glaubensverbreitung hinterlassen haben. Es ist allerdings nicht so leicht abzugrenzen, wie weit diese Über-

---

[40] Vgl. C. Pietri, Roma christiana (mit der dort verzeichneten früheren Literatur). – Soweit der Widerstand der römischen Aristokratie intellektueller Art war, lässt sich seine Bedeutung vor allem von Augustins Apologetik her ermessen. Zu den schon seit langer Zeit diskutierten Schriften (ciu., ep. 137, usw.) kam neuestens eine Predigt aus dem Jahre 404 hinzu: s.Mayen. 61: ed. Dolbeau: REAug 37 (1991) 58-77.

[41] Vgl. A.J. Festugière, Antioche, und besonders H. Gärtner, Libanios: KP 3,612-615, mit or. 30.

[42] Vgl. J. Vogt, Kaiserliche Politik und Mission, 177, und besonders R. Farina, Eusebio di Cesarea.

[43] Vgl. J. Mesot, Heidenbekehrung, 50-55.

[44] J. Vogt, Kaiserliche Politik und Mission, 178.

[45] J. Vogt, Kaiserliche Politik und Mission, 186; K. Schäferdieck: Germanenmission: RAC 10 (1978) 492-548.

[46] K.Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1,197s; J. Vogt, Kaiserliche Politik und Mission, 182ff, sowie die Artikel betreffend der geannnten Länder in DPAC, und besonders A. Grillmeier, Jesus Christus, 2/4, 170-234: zu Schenute und den Anfängen der koptischen Kirche; 301-307: Einführung des Christentums in Äthiopien.

legungen sich auf die Heidenmission innerhalb der Grenzen des römischen Reiches beschränkten. Jedenfalls legten nicht alle Kirchenväter dieselbe Offenheit gegenüber den Barbaren an den Tag[47]. Erwähnenswert sind im besonderen die folgenden Zeugnisse. Von Athanasius (+373) wird berichtet, dass er sich für die Christen im südlichen Ägypten einsetzte und einem Äthiopier die Bischofsweihe erteilte. Wie aus einem Brief an Decentius hervorgeht, zählte er selbst die Glaubensverkündigung unter den Heiden zu den wichtigsten Aufgaben eines Bischofs[48]. Basilius musste sich als Primas von Kappadozien auch um die kirchlichen Angelegenheiten Armeniens kümmern. Dabei umfasste seine bischöfliche Sorge offensichtlich auch Grossarmenien, das ausserhalb des Reiches lag[49]. Wie aus verschiedenen Briefen zu ersehen ist, ging es Basilius dabei vor allem darum, in den ihm anvertrauten Gegenden geeignete Bischöfe einzusetzen, welche die Verhältnisse ihres Landes kannten[50]. Er gab sich voll darüber Rechenschaft, wie sehr die Seelsorge in den schwierigen Gebieten von guten Bischöfen abhängt[51]. Laut der Kirchengeschichte von Sokrates bemühte sich Johannes Chrysostomus um die Seelsorge in Phönizien, bei den Goten jenseits der Donau und auf der Krim[52]. Dasselbe geht auch aus seiner Korrespondenz hervor[53], in der zudem die Rede von seinen Bemühungen in Persien ist[54]. Besonders charakteristisch ist es für den grossen Seelsorger von Konstantinopel, dass er die Evangelisierung der Heiden seinen Mönchen anvertraute[55]. In den Briefen, in denen er diese ermahnte und ermutigte, brachte er aber auch klar zum Ausdruck, wie er sich die Missionsarbeit vorstellte und welche Motive ihn bei seiner Sorge um die Bekehrung der Heiden bewegte[56]. Aus seinem reichen Schrifttum ist zu entnehmen, dass Ambrosius von Mailand die Seelsorge seinerseits

[47] Vgl. zur Einstellung der westlichen Bischöfe gegenüber den Barbaren P.A. McShane, Romanitas, 34-45, mit Texten von Augustinus, Ambrosius, Prudentius und anderen.

[48] Athanasius, Ep. ad Dracontium 1 und 7: MG 25,523-534. Dazu K. Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1, 190f.

[49] Vgl. R. Pouchet, Basile et sa correspondance, 276-280.

[50] Vgl. Basilius, ep. 99,4: ed. Courtonne I,217ff: Bemühung um einheimische Bischöfe für Armenien; ep. 121: ed. Courtonne II,27: Mahnung, nicht Bischöfe vorzeitig zu weihen; ep. 54: ed. Courtonne I,139ff: Mahnung an die Chorbischöfe, nur gute Priester und Diakone einzusetzen. Dazu Y. Courtonne, S. Basile et son temps, 312-325.

[51] Vgl. auch Basilius, Spir.Sanct. 29,74: SChr 17bis,510ff: Gregor der Wundertäter als der grosse Bischof, der die Völker zum Gehorsam des Glaubens führte.

[52] Socrates, H.E. 5,28-31: MG 82,1256-1260. Dazu C. Baur, Chrysostomus II, 326-333, sowie I. Auf der Maur, Chrysostomus, 127f.

[53] Vgl. K. Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1,222, mit dem Hinweis auf Chrysostomus, ep. 21; 28; 51; 53-55; 69; 123; 126; 175; 221.

[54] Vgl. Chrysostomus, ep. 9 (14),5: SChr 13bis, 236-240. Dazu I. Auf der Maur, op.cit., 129f. Vgl. weiter 127f, wo auf Grund der Vita Porphyrii des Marcus Diaconus (CPG III,6722) von der Mission im heidnischen Gaza die Rede ist.

[55] Vgl. I. Auf der Maur, Chrysostomus, 124-138.

[56] Vgl. I. Auf der Maur, Chrysostomus, 138-148: die Leute mit Liebe gewinnen, sich ihnen anpassen, ihnen die Grundlehren des Glaubens beibringen, Kirchen bauen – die Apostel nachahmen, Christus lieben, nach dem himmlischen Lohn streben, usw.

weit über die Grenzen seiner Diözese ausdehnte[57]. Gleiches gilt gerade auch von seiner Heidenmission, wie sein Brief an Vigilius von Trient, den Bischof einer noch stark vom Heidentum durchsetzten Gegend, bezeugt[58]. Paulinus berichtet in seiner *Vita Ambrosii* gar von einem Austausch von Briefen mit Frigitil, der Königin der Markomannen[59]. Im Blick darauf könnte also selbst von einem ersten Schritt zur Missionsarbeit unter den ins Römerreich einströmenden Heiden gesprochen werden[60]. Doch gerade der Brief an Frigitil, in dem Ambrosius dieser geraten hatte, ihren Gemahl zu überzeugen, sich den Römern zu unterwerfen, bestätigt, wie sehr der Bischof von Mailand die Christen mit den Römern, die Häretiker und Heiden hingegen mit den Barbaren identifizierte. Nach ihm existierte die *Ecclesia ex gentibus* im Grunde genommen nur innerhalb des römischen Reiches. Universalistischer als Ambrosius scheint Paulinus von Nola gedacht zu haben. In seinem Brief an Victricius von Rouen lobte er dessen Missionsarbeit im Gebiet der Nervier und der Moriner an der Kanalküste, das vom Christentum kaum berührt war[61]. Dabei stellte er Rouen nicht nur an die Seite der berühmten Bischofssitze, sondern betonte zugleich, dass in der Person des Victricius die Apostel in jenen wilden Gegenden das Evangelium verkündeten. Damit lässt er das spätere Motiv des Apostolates anklingen. Am bemerkenswertesten ist schliesslich auch in diesem Bereich das Zeugnis des Augustinus von Hippo. Anders als Chrysostomus[62] und Hieronymus[63] war er realistisch genug um anzuerkennen, dass zu seiner Zeit das Evangelium noch nicht auf der ganzen Welt verkündet war[64]. Immerhin hoffte er, dass dies in naher Zukunft geschehen würde. Er sandte Missionare zu den Berbern, musste aber erleben, dass sie von diesen getötet wurden. Am ausführlichsten machte sich Augustinus Gedanken über die Heidenmission in einer Predigt, die auch unter dem Titel *De fine saeculi* überliefert ist[65]. Im Hinblick auf das Je-

---

57 Vgl. K. Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1,205f, sowie besonders J. Mesot, Heidenbekehrung, 50-55.

58 Ambrosius, ep. 62 (Maur. 19): SAEMO. 20,146-166. Besonders ist zu beachten, wie Ambrosius darin das Problem der gemischten Ehen behandelt.

59 Paulinus, Vita Ambrosii, 36: ed. Bastiaensen 100.

60 Vgl. J. Mesot, Heidenbekehrung, 55.

61 Paulinus von Nola, ep. 18,4f: ed. Santaniello 522-528 (mit interessanten Anmerkungen). Dazu G. Santaniello, Paolino di Nola, Lettere I, 96ff.

62 Chrysostomus, In Mt.Hom. 75,2: MG 58,688f: Erklärung zu Mt 24,14.

63 Hieronymus, In Matthaeum 24,14: CChL 77,225: der Name Christi ist überall bekannt, wenigstens durch die Leute der Nachbarländer. – Es ist allerdings nicht so leicht, solche Texte zu interpretieren. So bietet Prosper, De vocatione gentium 2,23: ML 51,717B-718A, eine widersprüchliche Erklärung der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums. Einerseits behauptet er: „Nulla pars mundi ab evangelio vacat Christi"; auf der anderen Seite spricht er von Barbaren, die nur bei den Römern, nicht aber bei ihnen zu Hause in der christlichen Religion unterwiesen werden konnten.

64 Vgl. Augustinus, ep. 197,4 (Erklärung zu Mt 24,14): es ist praktisch unmöglich nachzuprüfen, ob das Evangelium schon in den entlegensten Gebieten verkündet worden ist. Darum lässt sich nur sagen, dass das Ende immer näher kommt.

65 Augustinus, s. 199 (a. 419/20).

suswort: „Aber dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden, damit alle Völker es hören; dann erst kommt das Ende" (Mt 24,14), widerlegte er die Auffassung, diese Verheissung sei schon erfüllt, mit dem Hinweis auf die Gefangenen, die als Sklaven verkauft wurden. Selbst wenn gewisse Stämme von den Römern „befriedet" worden seien, gäbe es im Innnern des Landes andere, die noch nicht unter der *potestas romana* ständen und darum auch keine Verbindung mit der *religio christiana* hätten[66]. Interessant sind auch die Überlegungen, die diesbezüglich in den kaiserlichen Dokumenten zu finden sind. In seinem Brief an Sapor, König von Persien, erklärt Konstantin ihm nicht nur, warum er sich selbst in den Schutz des einen Gottes gestellt hat, sondern legt ihm auch nahe, die persischen Christen in seinem eigenen Interesse gut zu behandeln[67].

Wie gerade die verschiedenen Reflexionen über die Seelsorgsarbeit in den noch heidnischen Gebieten bestätigen, haben die gewiss nicht fehlenden Bemühungen um die Bekehrung der nicht-römischen Heiden die Grundlagen der theologischen Arbeit unwesentlich verändert. Sie verhalfen jedoch zu einem neuen Klima in der theologischen Forschung. Die konkret verwirklichte Ausbreitung des Glaubens stellte die biblischen Verheissungen des allgemeinen Heiles in ein viel helleres Licht[68]. Der römische Patriotismus schränkte ohne Zweifel die Missionstätigkeit, vor allem in der westlichen Reichshälfte, weitgehend auf die Gebiete ein, die noch zum Reich gehörten. Aber er enthielt im Grunde genommen die Idee der Universalität. Damit öffnete er den Weg zur Überwindung eines zu elitären Verständnisses der Kirche als dem auserwählten Volke Gottes. Selbst wenn im Westen der grosse Durchbruch erst unter Gregor dem Grossen erfolgte (590-604), ging es schon vorher einigen auf, dass die *Catholica* mehr als nur die römischen Provinzen umfassen musste[69].

b. Die orthodoxe Kirche

Das Ideal des rechten Glaubens war nicht neu innerhalb der Reichskirche. Spätestens vom zweiten Jahrhundert an hatten die christlichen Autoren auf einem gemeinsamen Glauben bestanden. Dieses Anliegen erscheint klar allein schon in der Unterweisung, in der man den Katechumenen den einen Glauben nahebrachte[70]. Es zeigt sich aber auch in der Art und Weise, wie man den christlichen Glauben den Aussenstehenden nahezubringen

---

[66] Augustinus, ep. 199,12,46.
[67] Vgl. Eusebius, Vita Constantini, 4,9-13; Socrates, H.E. I,18f.
[68] Vgl. beispielsweise Augustinus, ciu. 18,48ff, der die Ausbreitung der christlichen Religion, sofern sie die Erfüllung der biblischen Prophezeiungen bildet, als stärksten Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens hinstellt.
[69] Am bekanntesten ist das Beispiel von Salvian von Marseille, der in seinem Werk De gubernatione Dei grössere Offenheit gegenüber den Barbaren bewies.
[70] Vgl. Irenäus, Demonstr.apost. 6f; Tertullian, bapt. 6; Trad.Apost. 21; DS 1-10.

suchte[71]. Wie sehr den Christen die Einheit im Glauben am Herzen lag, beweisen vor allem die theologischen und exegetischen Diskussionen, die gemäss der Methodologie eines Irenäus, eines Tertullian oder eines Origenes bewusst im Hinblick auf die *regula fidei* geführt wurden[72]. Während des vierten Jahrhunderts jedoch fand das Anliegen des einen, rechten Glaubens neue Ausdrucksformen[73]. Der allgemeine Konsens begann sich auf der synodalen Ebene auszudrücken. Die inzwischen schon zahlreichen, vor allem aber sehr allgemeinen Synoden befassten sich nicht nur mit Fragen der Disiziplin, sondern legten mit Hilfe von „Bekenntnissen" auch fest, welches der gemeinsame Glaube sein sollte[74]. Ihre Beschlüsse setzten sich indes gewöhnlich nicht sofort durch. In den meisten Fällen brachten sie vielmehr einen Prozess der Rezeption in Gang, der von einer komplexen theologischen Arbeit getragen war. So setzte sich der Glaube von Nizäa erst nach mehr als fünfzig Jahren durch, und dies dank den enormen Anstrengungen der grössten damaligen Theologen[75]. In welchem Mass die Tragweite der Orthodoxie dabei mehr und mehr umschrieben wurde, lässt sich in besonderer Weise von der in Frage stehenden Terminologie besser erfassen. Als schlagende Beispiele kann man die Begriffe *koinonia* oder *communio*[76], *eusebeia*[77] oder *pietas*[78], sowie *hereditas*[79] und *integritas Ecclesiae*[80] anführen.

Im Anschluss an Augustinus erarbeitete Vinzenz von Lerin in seinem *Commonitorium* selbst eine bemerkenswerte Theorie über die Orthodoxie[81]. Darin stellte er nicht nur einen Vergleich zwischen der zum geschriebenen Gesetz gewordenen Gewohnheit und der zum kanonischen Glaubensbekenntnis gewordenen christlichen Überlieferung an. Er schlug überdies drei Kriterien zur Beurteilung des rechten Glaubens vor. Dieser wurde von allen (*ab omnibus*), an jedem Ort (*ubique*) und seit jeher (*semper*) rezipiert[82].

---

71 Justinus, Apol.I,6 u. 13.
72 Vgl. Irenäus, Adv.Haer. I,10; Tertullian, praescript. 13; Origenes, PA I, praef. Dazu J. Beumer, Theologische Methode: HDG I/6,19-34, und besonders H. Karpp, Bibel: IV. Kirche: TRE 6 (1980) 53: über die Verteidigung des AT in der Grosskirche.
73 Vgl. B. Studer, Bekenntnis und Einheit.
74 Zur Bedeutung der Konzilien und Synoden im einzelnen, vgl. unten.
75 Vgl. dazu die neueste Übersicht von R.P.C. Hanson, Christian Doctrine of God.
76 Vgl. L. von Hertling, Communio.
77 Vgl. D. Kaufmann-Bühler: Eusebeia: RAC 6 (1966) 985-1052.
78 Vgl. W. Dürig, Pietas Liturgica.
79 Vgl. J. Fellermayr, Tradition, besonders 80-103.
80 Der Begriff integritas gehört zum ekklesiologischen Thema der Ecclesia quae est virgo et mater. Vgl. Augustinus, s. 72a,8: „Tenete in mentibus virginitatem: mentis virginitas, fidei catholicae integritas"; s. 192,2: „Caput vestrum peperit Maria, vos Ecclesia. Nam ipsa quoque et mater et virgo est: mater visceribus caritatis, virgo integritate fidei et pietatis." Dazu die Texte, in denen Augustinus von der Kirche als mater et virgo spricht: uirg. 2,2,: ench. 10,34; s. 191,2,3. Vgl. zur Frage A. Müller, Ecclesia-Maria, besonders 207, sowie B. Studer, Maria (Bibliographie). – Vgl. auch Io.eu.tr. 13,12f, mit BAug 71,935ff.
81 Vinzenz von Lerin, Commonitorium: CCL 64,147-195.
82 Vgl. Vinzenz von Lerin, Commonitorium 2,5: CCL 64,149. Dazu J. Fellermayr, Tradition, 90ff.

Um den während des vierten Jahrhunderts entwickelten Begriff der Orthodoxie richtig zu bewerten, muss man im weiteren sich gegenwärtig halten, dass der urchristliche Begriff des einen Glaubens nicht nur mit der einen, von der *antiquitas* und dem *consensus omnium* garantierten Wahrheit gleichgesetzt wurde. Er bekam auch eine neue Bedeutung von der typisch römischen Überzeugung, nach der im Sinne des *do ut des* der richtige Vollzug des Kultes den göttlichen Beistand sichert[83]. Der rechte, von den Vätern ererbte und im ganzen Reich rezipierte Glaube wurde demgemäss als Unterpfand der *salus populi Romani* angesehen. Es ist im übrigen zu beachten, dass die Orthodoxie nicht allein die Lehre über die Glaubensgeheimnisse betraf, sondern auch, wenigstens sekundär, den liturgischen Bereich[84] und im besonderen den Kanon der Heiligen Schrift umfasste[85].

c. *Die eine und geeinte Kirche*

Die universale und rechtgläubige Kirche konnte nur eine einzige Kirche sein. Obwohl die Wirklichkeit oft etwas ganz anderes war, war diese Überzeugung in den ersten Jahrhunderten immer gegenwärtig. Es sei nur an den Grundsatz des Cyprian von Karthago erinnert, wonach man Gott nicht zum Vater haben kann, wenn man die Kirche nicht zur Mutter hat[86], ein Grundsatz, hinter dem die altehrwürdige Tradition der *Ecclesia, domina et mater*, steht[87]. Wie zuvor stand auch im vierten und fünften Jahrhundert die wirkliche Lage der christlichen Gemeinden gewöhnlich im Widerspruch zum allgemeinen Ideal der einen Kirche. Die Streitigkeiten um Lehre und Disziplin nahmen keine Ende. Obgleich sie nicht immer zu eigentlichen Trennungen führten, zeigte sich dennoch klar, wie sehr die theologischen Strömungen voneinander abwichen. Es trifft indes auch zu, dass die Kirchen und ihre Leiter nie müde wurden, sich für den Zusammenhalt aller Christen einzusetzen und nach der vielleicht verlorenen Einheit des Glaubens zu suchen. Zur Geschichte der beständigen Kontroversen gehören auch die zahlreichen Synoden und anderen Unternehmungen zugunsten der kirchlichen Einheit. Die Bemühungen, die Gemeinschaft im Glauben zu wahren oder wiederherzustellen, geschahen sicher nicht allein aus rein religiösen Motiven. Weitgehend war dabei das politische Interesse an einer religiösen Einheit des Reiches im Spiel. Dazu kamen die Rivalitäten zwischen den verschiedenen Bischofssitzen, die sich um den Vorrang gegenüber den anderen stritten. Selbst soziale und rassische Gegensätze wirkten mit. Trotz allem darf man annehmen, dass die kirchlichen und die weltli-

---

[83] Vgl. P. Stockmeier, Leo I., 183ff.

[84] Vgl. Dazu R. Cantalamessa, Ostern in der Alten Kirche, mit einschlägigen Texten zur Diskussion über das Osterdatum, speziell Augustinus, ep. 54 u. 55.

[85] Vgl. unten die Ausführungen über die Entwicklung des biblischen Kanons im vierten Jahrhundert.

[86] Cyprian, Unit.Eccl. 6: CSEL 3/1,214.

[87] K. Delahaye, Ecclesia Mater, und besonders P. Gaudette, Baptême, 42ff.

chen Verantwortlichen die Glaubenseinheit in der Ökumene auch aus einer religiösen Einstellung heraus suchten. Die traditionellen Motive der Eintracht und des Friedens hatten einen christlichen Sinn bekommen[88]. Die *pax romana* begann, zur *pax christiana*, zu einem im *einen* Glauben an Christus begründeten Zusammenleben zu werden[89].

Wie sehr es berechtigt ist, von einem wirklich religiösen Ökumenismus in jener Zeit zu sprechen, beweist die Politik, die Konstantin vor und nach dem Konzil von Nizäa führte[90]; die von Athanasius auf der Synode von Alexandrien (363) eingenommene Haltung[91]; die Einheitsbestrebungen des Hilarius von Poitiers[92] und des Basilius von Cäsarea[93]; die Übereinkunft zwischen Damasus und Meletius[94]; das Entgegenkommen des Konzils von Konstantinopel (381) gegenüber den Mazedonianern[95]; die synodalen Bemühungen des Ambrosius[96]; das *scandalum oecumenicum*, bei dem Cyrill von Alexandrien seinen Rivalen Nestorius von Konstantinopel wenig fair behandelte, aber sich dennoch gegenüber den Antiochenern versöhnlich zeigte[97] und schliesslich der Verlauf des Konzils von Chalzedon (451), der zu einem theologischen Kompromiss führte[98]. Es sei beigefügt, dass sich unter den Mönchen nicht nur fanatisierte Leute fanden, die zu allem fähig waren, sondern auch Menschen, die sich aufrichtig für die Einheit der Christen einsetzten[99].

Der grosszügige Einsatz so vieler Bischöfe, Mönche und Laien für eine geeinte Kirche bestimmte weitgehend auch die theologische Arbeit. In diesem „ökumenischen" Klima lag es nahe, die verschiedenen Überlieferungen zu respektieren, besonders in terminologischer Hinsicht. Ganz besonders drängte es sich auf, einen Lehrkonsens zu suchen, den mittleren Weg zwischen den extremen Positionen zu finden. Wenn man sich gegenwärtig hält, wie die damalige Theologie von den innerkirchlichen Kontroversen bestimmt war, begreift man ohne weiteres die Tragweite dieser Feststellungen.

88 Vgl. M.F. Berrouard, concordia – discordia: AugLex I (1994) 1107-1111, im besonderen zur Bedeutung der concordia in Staat und Kirche.
89 Vgl. P. Stockmeier, Leo I., 187fff.
90 Vgl. K.M. Girardet, Konstantin der Grosse.
91 Vgl. M. Tetz, Athanasius und die Einheit der Kirche: ZThK 81 (1984) 196-219.
92 Vgl. H.C. Brennecke, Hilarius und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.
93 Vgl. P.J. Fedwick, The Church in Basil of Caesarea; K. Koschorke, Spuren der alten Liebe, 239-283.
94 Vgl. C. Pietri, Roma Christiana, 845-849.
95 Vgl. A.M. Ritter, Konzil von Konstantinopel, 68-85.
96 Vgl. R. Gryson, Ambroise, 158-164.
97 Vgl. A. Grillmeier, Das Scandalum oecumenicum: Mit ihm und in ihm, 245-282.
98 Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 252-261.
99 Vgl. T. Nikolaou, Monachisme: Irénikon 57 (1984) 307-323.

2. *Ecclesia sancta*

a. *Die Christianisierung des Alltags*

Während des vierten Jahrhunderts wurde das Christentum zur vorherrschenden Religion in der römischen Welt[100]. Das traditionelle Heidentum überlebte nur in Minderheiten auf dem Land und in gewissen aristokratischen Kreisen. Diese neue Lage veränderte auch die Bedingungen des alltäglichen Lebens. Die Grosszügigkeit des Kaiserhofes und reicher Familien machte es möglich, dass die christlichen Gemeinden ihren Gottesdienst in eigentlichen Kultgebäuden viel feierlicher als je zuvor begehen konnten[101]. Die liturgischen Zusammenkünfte mit den Ansprachen gebildeter Prediger und den farbenprächtigen Prozessionen wurden zu einem *spectaculum*[102]. Der Sonntag und die christlichen Feste wurden zu Feiertagen[103]. Gewisse Formen der Volksfrömmigkeit, wie der Kult der Martyrer und die Verehrung der Reliquien, besonders jener des Kreuzes, wurden immer beliebter[104]. Die Bischöfe selbst betrachteten die Gestaltung der Liturgie, gewisse Zugeständnisse an die Volksfrömmigkeit miteingeschlossen, als eine besondere Aufgabe ihres Amtes. Gregor von Nyssa bezeugt dies ausdrücklich in seiner Gedenkrede auf Gregor den Wundertäter[105]. Interessant sind auch die diesbezüglichen Äusserungen von Chrysostomus[106] und Augustinus[107]. In welchem Mass das alltägliche Leben vieler Leute verchristlicht wurde, geht aus der allgemeinen Anteilnahme an den Lehrstreitigkeiten hervor. Gregor von Nyssa hinterliess diesbezüglich ein eindrückliches Zeugnis in einer Beschreibung der Art und Weise, wie die Leute auf der Strasse zu theologischen Tagesfragen Stellung bezogen[108]. Dieses Faktum wird einen weniger überraschen, wenn man sich gegenwärtig hält, dass man, wie es für Arius und Ambrosius feststeht, mit Gesängen und Liedern für die eigenen Ideen Propaganda machte[109].

Es besteht also kein Zweifel darüber, dass das alltägliche Leben damals in verschiedener Hinsicht verchristlicht wurde. Diese allgemeine Feststellung

---

[100] Vgl. H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 333.

[101] Vgl. U. Süssenbach, Kaiserliche Baupolitik bei Konstantin; R. Leeb, Konstantin und Christus, 71-120; R. Krautheimer, The Ecclesiastical Building Policy of Constantine, 509-552.

[102] Vgl. z.B. Augustinus, en.Ps. 147,2. Dazu O. Pasquato, Spettacoli, besonders 325-331: Gli spettacoli del „spirituale theatrum".

[103] Vgl. W. Rordorf, Sabbat und Sonntag.

[104] Vgl. H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 355-359.

[105] Gregor von Nyssa, Gr.Thaum. (CPG II, n. 3184): GNO X,3-57, besonders GNO X,52ff. Dazu B. Studer, Das christliche Fest, besonders 524f.

[106] Vgl. O. Pasquato, Spettacoli, 251-324.

[107] Vgl. F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, 329-439.

[108] Gregor von Nyssa, De deitate Filii et Spiritus Sancti (CPG II,3192): MG 46,557B.

[109] Vgl. für Arius R.P.C. Hanson, Christian Doctrine of God, 10f, mit dem Hinweis auf Philostorgius 2,5: GCS 21,13; für Ambrosius, E. Dassmann, Ambrosius: TRE 2 (1978) 367, mit dem Hinweis auf ep.76 (Maur.20),24 und auf Augustinus, conf. IX 7,15.

ist jedoch zweifach einzuschränken. Zuerst ist zu fragen, ob die zahlreichen Christen, getauft oder wenigstens als Katechumenen eingeschrieben, ihren Glauben wirklich gelebt haben. Jedenfalls sprechen die Klagen der Prediger über den Besuch des Theaters und der Arena, über die Missbräuche am Jahresanfang, über Wahrsagerei und Zauberei eine andere Sprache[110]. Das Weiterbestehen heidnischer Traditionen, wie das Aussetzen der Kinder und der Kampf der Gladiatoren, bestätigen nur den Pessimismus der christlichen Moralisten[111]. Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, dass die Bischöfe, obwohl sie eine privilegierte Stellung innehatten, praktisch keinen Einfluss auf die staatliche Gesetzgebung hatten. Diese blieb in ihren Grundzügen das, was sie vor Konstantin gewesen war. Unter diesem Gesichtspunkt also kann kaum von einer Christianisierung des alltäglichen Lebens gesprochen werden[112]. Ein besonders klares Beispiel dafür ist der Eheabschluss. Die Heirat erfolgte weiterhin nach den vorchristlichen Traditionen. Ihre Riten und Bräuche wurden vielleicht christlich motiviert. Sie wurde jedoch gewöhnlich nicht in der Kirche vollzogen, sondern blieb weiterhin eine Familienangelegenheit[113]. Man kann hinzufügen, dass die Verantwortlichen der Kirchen die sozialen Veränderungen, die sich vom Evangelium her eigentlich aufdrängten, wie die Abschaffung der Sklaverei und die Gleichstellung von Mann und Frau, nicht einmal wahrnahmen[114]. Immerhin traten sie wenigstens für die praktische Milderung gewisser sozialer Härten ein. So setzten sie sich, wie im besonderen aus dem Wirken des Ambrosius und des Paulinus von Nola bekannt ist, mit grossem Eifer für die Armen ein[115]. Sofern sie, wie in Cäsarea, Alexandrien und Rom, charitative Werke einrichteten, kann man ihnen selbst Bemühungen auf der institutionellen Ebene zuschreiben[116].

b. Eine elitäre Kirche

Das kirchliche Leben im vierten und fünften Jahrhundert ist ohne Zweifel durch die Ausbreitung des Mönchtums gekennzeichnet[117]. Wie Eusebius in seiner *Demonstratio Evangelica* aufzeigt, bildete diese Lebensform eine Alternative zum gewöhnlichen christlichen Leben[118]. Aus seinem Zeugnis

---

110 Vgl. G. Pasquato, Spettacoli, 211-249; F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, 72-105.

111 Zum ganzen Komplex dieser Fragen vgl. H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 361-369:"Tempora christiana".

112 Vgl. G. Crifò, Romanizzazione e cristianizzazione.

113 Vgl. B. Studer, Hochzeitsfeier der Christen.

114 Vgl. G. Crifò, Romanizzaione e cristianizaione, 98ff, mit Angabe weiterer Studien.

115 Vgl. A. Paredi, Ambrogio, 447ff, sowie M.G. Mara, Ambrogio.

116 Vgl. H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 368f: „Développement des institutions charitables".

117 Vgl. H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 310-320; C. Andresen; Die Kirchen der alten Christenheit, 416ff; K.S.Frank, Geschichte der Alten Kirche, 166-183: „Das andere Christenleben: Altkirchliches Mönchtum".

118 Eusebius, Dem.evang., I 8.

geht zudem hervor, dass das monastische Leben damals keine schlechthinnige Neuheit darstellte. Seine Wurzeln reichten vielmehr ins dritte Jahrhundert zurück, in dem man bereits einem organisierten asketischen Leben begegnet[119]. Die Tatsache, dass die Gestaltung der monastischen Lebensweisen sich nach dem Ende der Verfolgungen enorm entwickelt hatte, kann jedoch nicht bestritten werden. Diese Entwicklung setzte zuerst im Osten, besonders in Ägypten ein, wo der Einfluss von Antonius und Pachomius entscheidend war. Im Westen kam sie erst später auf, zum Teil dank der Vermittlung monastischer Ideen durch Athanasius.

Die Entfaltung des monastischen Lebens bestimmte nun das ganze Leben der christlichen Gemeinden und wurde selbst im Bereich der theologischen Arbeit spürbar. Noch mehr als früher umfasste der bischöfliche Dienst nun auch die Sorge um die geistig hochstehenden Christen, besonders um die Gott geweihten Jungfrauen. Gegen Ende des vierten und am Anfang des fünften Jahrhunderts wurden die Seelsorger durch die Ablehnung des Mönchtums in gewissen Kreisen, aber auch durch gewisse Übertreibungen der Mönche selbst, genötigt, das monastische Leben zu verteidigen und seine Ausdrucksformen kirchenrechtlich zu regeln. Die bedeutenden Bischöfe der damaligen Zeit, wie Athanasius, Basilius, Epiphanius, Chrysostomus, Ambrosius und Augustinus, hatten umso mehr Grund, Stellung zugunsten des Mönchtums zu beziehen, als sie sich selbst in der einen oder anderen Form für das asketische Leben entschieden hatten[120]. In den monastischen Kreisen entstanden schliesslich auch neue literarische Gattungen: asketische Briefe, Regeln, Lebensbeschreibungen heiliger Mönche, wie das von Athanasius verfasste Leben des Antonius, sowie Sammlungen von Mönchssprüchen und Anekdoten[121].

Aus dieser Erweiterung der christlichen Literatur ergibt sich klar, dass sich der Theologie von damals neue Arbeitsfelder eröffnet haben. Bemerkenswert ist die origenistische Kontroverse, die um 400 die Gemüter erhitzte[122]. In ihr wird nämlich ersichtlich, dass jene, die sich für das monastische Leben interessierten, darunter nicht immer das Gleiche verstanden. Während einige für das Studium wenig übrig hatten, wollten andere es im Sinn des Origenes pflegen. Dieser Kontrast vertiefte den Unterschied, der schon lange zwischen den einfachen und vollkommenen Gläubigen bestanden hatte, zwischen denen also, die sich mit dem Glauben und demgemäss mit dem Buchstaben der Schrift zufrieden gaben, und

---

[119] Vgl. K.S. Frank, Geschichte der Alten Kirche, 167ff.

[120] Vgl. H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 346ff.

[121] Vgl. zur monastischen Literatur H. Drobner, Patrologie, 296-315, sowie besonders E. Schulz-Flügel, Historia Monachorum, mit den Hinweisen auf die Quellen und die einschlägige Literatur.

[122] Vgl. A. Guillaumont, Les ‚Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique, und andere Studien des gleichen Verfassers über Evagrius. Dazu H. Crouzel, Origene: StorTeol I,215-220 (mit weiterer Literatur), sowie A. Grillmeier, Jesus Christus 2/4,229-234: Origenismus im Umfeld von Schenute.

jenen, die sich bemühten, das Verständnis sowohl der Gegebenheiten der *regula fidei* als auch der Heiligen Schrift zu vertiefen[123].

Schliesslich steht fest, dass gerade die Mönche, besonders die gelehrten unter ihnen, auf dem theologischen Gebiet sehr aktiv waren. So lässt sich die Bewegung des Pelagius ohne dessen monastischen Hintergrund nicht verstehen[124]. Nicht weniger wichtig erwiesen sich die Initiativen der palästinensischen Mönche, die gerade von ihren monastischen Idealen her die Beschlüsse von Chalzedon bekämpften[125]. Nach ihnen stellte eine zu scharfe Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christus die Erlangung der christlichen Vollkommenheit selbst in Frage. Die Beteiligung der Mönche an den theologischen Auseinandersetzungen gelangte allerdings noch nicht zur Bedeutung, welche die in den Klöstern nach 500 geleistete theologische Arbeit haben sollte[126].

Die vorausgehenden kirchengeschichtlichen Hinweise erlauben einige, wenigstens vorläufige Schlüsse auf die Eigenart der damaligen Theologie. Die neue Situation der christlichen Kirchen, die durch das Toleranzedikt von 311 geschaffen worden war und im ersten ökumenischen Konzil von 325 ihren einmaligen Ausdruck gefunden hatte, konnte tatsächlich nicht ohne umwälzende Folgen für die theologische Arbeit bleiben. Die grössere Bewegungsfreiheit, die nun den Christen zugestanden war, eröffnete den Theologen neue Möglichkeiten. Abgesehen davon, dass ihre Arbeit rein äusserlich weniger behindert war, wurden sie auch innerlich frei für neue Perspektiven. Indem sie sich nach dem Triumph des Christentums mehr und mehr mit den Anliegen des römischen Reiches identifizierten, machten sie sich die klassischen Staatsideale zu eigen und gaben damit ihrer Theologie auch eine politische Richtung. Gleichzeitig gewannen sie in der Polemik gegenüber dem nun schwächer und schwächer gewordenen Heidentum grössere Sicherheit[127]. Es machte ihnen nichts aus, wie sich am Beispiel von *De civitate Dei* des Augustinus am besten zeigen lässt, die philosophischen und religionsgeschichtlichen Methoden ihrer Gegner zu übernehmen und damit die Überlegenheit des Christentums als der wahrhaft ursprünglichen Religion aufzuweisen[128]. Es kam selbst so weit, dass sie sich eine Ehre daraus machten, die richtig verstandene *romanitas* zu verteidigen[129]. Interes-

---

[123] Vgl. zur grundlegenden Frage der Unterscheidung zwischen einfachen und „geistlichen" Christen besonders P. Hadot, Exercises spirituels, 59-74. Dazu E. Malapensa, Itinerari, 58-95: über die Bemühungen der Prediger, sich sowohl an die Elite als auch an die Einfachen anzupassen.

[124] Vgl. A. Solignac, Pélage et Pèlagianisme II.: DSp 12,2 (1986) 2933-2936

[125] Vgl. L. Perrone, Controversie cristologiche. – In Bezug auf die Einflüsse des Mönchtums auf die pneumatologische Kontroverse vgl. G. Kretschmar, Kappadokier.

[126] Vgl. B. Studer, Teologia monastica: StorTeol 613-622.

[127] Vgl. die Polemik zwischen Ambrosius und Symmachus. Dazu M. Fuhrmann, Spätantike, 59-80, sowie besonders R. Klein, Victoria-Altar.

[128] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1).

[129] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 79f, sowie besonders C. Pietri, Roma christiana II,1627-1651: „La Rome chrétienne".

sant ist in dieser Hinsicht, wie die christlichen Autoren mit dem *scandalum crucis* umgingen[130]. Im Anschluss an die Siegestheologie Konstantins machten sie aus dem Kreuz ein Zeichen des Sieges. Damit war es viel leichter geworden, das asketische Ideal des „Kreuztragens“ zu vertreten. In dem Mass, als dem Kreuz die Makel der Schande genommen war, wurde es möglich, selbst die Kreuzigung Jesu bildlich darzustellen und seine triumphale Passion ohne weiteres bis in die Einzelheiten hinein zu beschreiben[131].

Mit der neuen Lage der Christenheit hing auch die weitere Entwicklung der kirchlichen Organisation zusammen. Mit dem Schicksal des Reiches viel enger verbunden als zuvor, waren die christlichen Gemeinden den Auswirkungen der kaiserlichen Politik unterworfen. Vor allem konnten die Folgen der Reichsteilung nicht ausbleiben, die durch die Reform des Diokletian eingeleitet worden war. In der neuen politischen Konstellation musste es denn auch fast zwangsläufig zu den Spannungen zwischen den grossen Bischofssitzen kommen, zuerst zwischen Alexandrien und Konstantinopel, dann zwischen Konstantinopel und Rom. Diese kirchenpolitischen Entwicklungen aber begünstigten den bereits latent vorhandenen theologischen Pluralismus. Die mit den grossen kirchlichen Zentren zusammenhängenden theologischen Strömungen schlugen eigene Wege ein. Gewiss fehlte es nicht an zentripetalen Kräften. Es gab eine gemeinsame von den Reichssynoden erlassene kanonische Gesetzgebung. Sie betraf die kirchliche Disziplin, den Gottesdienst, die wichtigsten Feste, den Kanon der Bibel und vor allem den vom ganzen Reich rezipierten orthodoxen Glauben. Doch alles das genügte nicht, um die auseinandertriftenden Überlieferungen ganz zusammenzuhalten. Dazu gab es selbst in den erwähnten gemeinsamen Bereichen starke Divergenzen. So entwickelten sich die grossen liturgischen Familien um die wichtigsten Bischofssitze herum. Trotz der vielfachen Kräfte der Einheit erwiesen sich die Tendenzen zur Vielfalt sehr stark. Diese Auseinanderentwicklung musste sich auch auf die Art und Weise auswirken, Theologie zu betreiben. So fiel die Auswahl der biblischen Texte je nach der Vorliebe einer theologischen Strömung für ein theologisches Thema verschieden aus.

Im weiteren fällt die dogmatische Ausrichtung der damaligen Theologie auf. Diese Entwicklung begann mit dem Konzil von Nizäa, das während des vierten Jahrhunderts zur ersten theologischen Autorität neben der Bibel wurde. Mehr und mehr wurde die Orthodoxie am Wortlaut des nizänischen Glaubensbekenntnisses gemessen. Während vor dem Jahr 400 der Glaube von Nizäa mehr dem Sinn nach Geltung besass, wurde der dogmatische Formalismus in der Folge immer ausgeprägter. Diese Entwicklung wurde

---

130 Vgl. P. Stockmeier, Kultur, 39-59. Dazu B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 163ff.

131 Zur bildlichen Darstellung des Kreuzes vgl. E. Dinkler, Signum Crucis, sowie S. Murray, Kreuz, III. Alte Kirche: TRE 19 (1990) 726-732. – Zur Triumphsprache in der Predigt vgl. z.B. Gregor von Nyssa, In Christi Ascensionem: GNO 9/1,325ff; Ambrosius, Hom.Lc. 10,107-112; De fide IV 1,1-2,26; Augustinus, tr.Io.eu. 66,4; s. 263,1, und Leo Magnus, Tract. 59,4; 67,7; 69,1; 74,1.

ohne Zweifel von zwei äusseren Gegebenheiten kräftig unterstützt. Auf der einen Seite bekamen die Glaubensformeln eine juridische Geltung. Als von der Reichsautorität approbierte Gesetze mussten sie klar formuliert und genau übernommen werden. Auf der anderen Seite wurde der Gesetzesformalismus auch im zivilen Bereich verstärkt. Theodosius II. liess nämlich die seit Konstantin erfolgte Gesetzgebung, die religiösen Edikte miteingeschlossen, kodifizieren[132]. Man darf allerdings die diesem „Dogmatismus" entgegengesetzten Tendenzen nicht unterschätzen. Es fehlte in der Lehrverkündigung weder vor noch nach 400 an Kompromissen. Man suchte auf dem Konzil von Konstantinopel (381), bei der Einigung von 433 und auf dem Konzil von Chalzedon (451) nach Formeln, die für alle Beteiligten annehmbar waren[133].

Schliesslich entfaltete sich die Theologie der Reichskirche auch in einem neuen seelsorglichen und spirituellen Klima. Die Einführung der Katechumenen in den kirchlichen Glauben und die Feier der heiligen Mysterien wurde den durch das Toleranzedikt und die Privilegierung der christlichen Religion veränderten Bedingungen angepasst. Gleiches gilt von der sittlichen Unterweisung in der sonntäglichen Predigt. Es ist nicht daran zu zweifeln, dass die theologische Arbeit damit beständig neue Anstösse erhielt. Weil die neue Lage auch eine grössere Identifizierung der Gläubigen mit dem römischen Reich einschloss, entfaltete sich allerdings die Missionstätigkeit ausserhalb der Reichsgrenzen wenig. Darum wurden auch die Theologen wenig zu einem universalen Denken angeregt. Auf der anderen Seite bekam die christliche Gnosis der Alexandriner, trotz gewisser anti-origenistischen Reaktionen, mehr Gewicht als zuvor. Weite Kreise des sich nun kräftig entwickelnden Mönchtums rezipierten das Ideal eines Glaubens, der durch die Erkenntnis zur Liebe wird. Das Interesse der grossen Bischöfe für die christliche Vollkommenheit sowie die intensivere Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Philosophie waren dieser Entwicklung nur förderlich. Das alles schlug sich indes auch in der theologischen Reflexion spürbar nieder.

---

[132] Vgl. unten.

[133] Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 288f.

Kapitel 2: Instituta Veterum

Schrifttum:

Beck A., Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte, Aalen 1967^{2}. – Becker H.J., *Gewohnheit / Gewohnheitsrecht* III. Kirchengeschichtlich: TRE 13 (1984) 248-254. – Berger D., Cicero als Erzähler. Forensische und literarische Strategien in den Gerichtsreden, Frankfurt a.M. 1978. – Beskow P., Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church, Uppsala 1962. – Bleicken J., Konstantin der Grosse und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende, München 1992. – Bonamente G. – Fusco F. (Hrsg.), Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo = Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 1992. – Bonamente G. – Nestori A. (Hrsg.), I cristiani e l'impero nel IV secolo: Atti del Convegno sul cristianesimo nel mondo antico, Macerata 1988. – Brown P., Religion and Society in the Age of Augustine, London 1972. – Calderone S., Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea: G. Bonamente – A. Nestori, I cristiani e l'impero nel IV secolo (Macerata 1988), 45-54. – Croke – Emmett A.M. (ed.), History and Historians in the Late Antiquity, Sidney, 1983. – Cramer W., „Cedat consuetudo veritati": Zu einer Maxime kirchlicher Entwicklung aus der Väterzeit: „Ihr alle aber seid Brüder": FS. A.Th. Khoury (Würzburg 1990) 323-347. – Dagron G., L'empire romain d'Orient au 4e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: Travaux et mémoires 3 (1968) 1-242. – Dihle A., Ethik: RAC 6 (1966) 646-796. – Dufraigne P., Adventus Augusti, adventus Christi. Recherches sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquitié tardive, Paris 1994. – Flach D., Einführung in die römische Geschichtsschreibung, Darmstadt 1985. – Fontaine J. u.a. (Hrsg.), Giuliano Imperatore, Alla Madre degli dei ed altri discorsi, Brescia 1987. – Fuhrmann M., Geschichtsschreibung: KP 2,777-781. – Funke G., Gewohnheit: HWP 3 (1974) 597-616. Funke G., Natur, zweite: HWP 6 (1984) 484-489. – Gärtner H., Libanios: KP 3,612-615. – Gaudemet J., Familie: RAC 7 (1969) 286-358. – Gaudemet J., Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du IIIe au Ve siècle, Mailand 1978. – Grant R.M. – Betz H.D., Kirche und Staat, I. Urchristentum und frühe Kirche: TRE 18 (1989) 354-365. – Haehling (von) R., Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n.Chr., Bonn 1978. – Haehling R., Von Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts n.Chr.: RQ 77 (1982) 52-85. – Heim F., La théologie de la victoire de Constantin à Théodose, Paris 1992. – Herrmann E„ Ecclesia in Re Publica, Frankfurt a.M. 1980. – Rosen K., Ilario di Poitiers e la relazione tra la Chiesa e lo Stato: Atti di Macerata, 631-674. – Kaser M., Das römische Privatrecht, München 1955 und 1959. – Kaufmann-Bühler D., Eusebeia: RAC 6 (1966) 986-1052. – Kehl A. – Marrou H.I., Geschichtsphilosophie: RAC 10 (1978) 703-779. – Keil V. (Hrsg.),

Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen, Darmstadt 1989. – Kraft H. (ed.), Konstantin der Grosse, Darmstadt 1974. – Ladner G.B., The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers, Harvard 1959. – Latte K. Römische Religionsgeschichte = HWA V/IV, München 1967². – Lendle O., Einführung in die griechische Geschichtsschreibung, Darmstadt 1992. – Lippold A., Theodosius I.: KP 5,700ff. – Marquardt J., Das Privatleben der Römer = HAW 7, München 1886 (Neudruck Darmstadt 1990). – Moraw P., Kirche und Staat im MA: TRE 18 (1989) 374-381. – O'Daly G.J.P., Ciuitate Dei (De): AugLex I (1994) 970-1010. – Oepke A., Ehe I (Institution): RAC 4 (1959) 650-666. – Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem, München 1951* (Italienische Übers. hrsg. von G. Ruggieri, Brescia 1983). – Pietri C., Jean Chrysostome et Augustin (Paris 1975), 283-305. – Prümm K., Religionsgeschichtliches Handbuch, Freiburg 1943. – Ranft J., Consuetudo: RAC 3 (1957) 379-390. – Ruggieri G. (Hrsg.), E. Peterson E., Der Monotheismus als politisches Problem (ital. Übersetzung), Brescia 1983. – Seeliger H.R., Aberglaube, Wissenschaft und die Rolle der Historica Narratio in Augustins De doctrina christiana: WiWei 43 (1980) 148-156. – Simonetti M., Cristianesimo antico e cultura greca, Roma 1983. – Sordi M., La concezione politica di Ambrogio: G. Bonamente – A. Nestori, I cristiani e l'impero nel IV secolo (Macerata 1988), 143-154. – Straub J.A., Vom Herrscherideal der Spätantike, Stuttgart 1939. – Studer B., Deus, Pater et Dominus bei Augustinus von Hippo: L.R. Wickham & C.P. Bammel (Hrsg.), Essays in Tribute to G.C. Stead (Leiden 1993), 190-212. – Van Dam R., Emperor, Bishops, and Friends in Late Antique Cappadocia: JThSt N.S. 37 (1986) 53-76. – Van der Aalst P., Christos basileus bij Johannes Chrysostomus, Nijmegen 1966. – Volkmann H,, Lex, leges: KP 3,603-609. – Weinstock S., vetustas: PRE 2.S. 16 (1958) 1906f. – Zumkeller A., consuetudo: AugLex 1 (1994)1253-1266.

Das Ende der Verfolgungen führte die Christen zu einem gewissen Triumphalismus. In ihrem Siegesgefühl identifizierten sie sich mehr als zuvor mit dem römischen Reich. Die Kaiser waren nunmehr *ihre* Kaiser, deren Siege waren ihre Siege. Ihr „römischer Patriotismus" wurde in dem Masse noch gesteigert, als sie sich als Mehrheit fühlten. Diese politische Identifikation schloss nun naturgemäss eine grössere Öffnung für die kulturellen Werte der griechisch-römischen Umwelt in sich. Damit befanden sich auch alle, die sich in der einen oder andern Art der theologischen Arbeit widmeten, zweifelsohne in einer neuen Lage[1]. Die neuen sozial-kulturellen Bedingungen erweisen sich allerdings als sehr komplex. Wer sich dennoch über sie eine klare Vorstellung bilden will, wird bewusst ihre wichtigsten Aspekte auseinanderhalten, ohne deswegen zu vergessen, wie sehr alles zusammenhängt. Zu einer solchen differenzierenden Zusammenschau bietet sich, wie in der Einleitung bereits angekündigt wurde, das klassische Schema der *theologia tripartita* an. Im Blick auf diese „religionsgeschichtliche" Dreiteilung soll zuerst die *theologia civilis* oder *politica* zur Sprache kommen.

---

[1] Vgl. zum folgenden ausser den Handbüchern der römischen Geschichte und der Kirchengeschichte im besonderen die Studien in G. Bonamente – A. Nestori (Hrsg.), I cristiani e l'impero nel IV secolo. Dazu auch die Bibliographie in R. Leeb, Konstantin.

Mit dem Begriff *theologia civilis* bezieht sich Varro (+ 27 v. Chr.) auf die Religion, sofern sie etwas Öffentliches ist, eine politische Grösse darstellt und als solche die Überlieferung zur Grundlage hat. Im Blick auf das Alter des römischen Volkes sucht er darum den Zusammenhang zwischen der traditionellen Religion und der Existenz der Republik, der *salus populi Romani*, aufzuweisen[2]. Wie sehr dieses geschichtliche Denken um 400, mindestens im Westen, noch lebendig war, ergibt sich aus der Stellung der römischen Kreise, mit denen Augustinus in *De civitate Dei* ins Gespräch zu kommen suchte[3]. Er setzt bei seinen Gesprächspartnern die *theologia tripartita* voraus. Vor allem geht er weitgehend historisch vor. In den ersten fünf Büchern zeigt er im Anschluss an Varro von der römischen Geschichte her auf, dass die traditionelle Religion das irdische Wohlergehen der Republik nicht sichern kann. Im zweiten Teil seiner Apologie hingegen greift er auf die *cognitio historialis* des Porphyrius, des Gewährsmann der römischen Intellektuellen, zurück und beweist mit dieser historischen Methode, dass der Weg zum wahren, ewigen Heil allen Menschen offen ist. Damit gibt Augustinus klar zu verstehen, wie eng bei den Römern die von alters her überlieferte Religion als staatserhaltende Kraft mit der Geschichtsschreibung verbunden ist. In dieser Perspektive ist also hier unter dem Titel *instituta veterum* von der politischen Tradition im allgemeinen sowie im besonderen von den konservativen politischen Kräften und von der griechisch-römischen Geschichtsschreibung die Rede.

A. Die politische Überlieferung und ihre verschiedenen Formen

1. Die Überlieferung, Grundlage des politischen und sozialen Lebens

In jeder archaischen Kultur hält das Volk die Erinnerung an seine Vorfahren, an seine Begründer und Helden lebendig. Das geschieht vor allem, um damit das Eigentum, die Erbfolge, die Autorität und Macht der Führenden zu legitimieren. Es gibt darum kein Zusammenleben ohne Überlieferung[4]. Diese Tatsache trifft im besonderen für das religiöse Leben zu. Die Religion wird gerade im Hinblick auf ihre altehrwürdige Herkunft als Grundlage

---

[2] Vgl. H. Hagendahl, Christentum und klassische Kultur, 80f. – Dazu, P.A. McShane, Romanitas, 172f, mit den Texten von Cicero und Ulpian.

[3] Vgl. zur Frage der Zielrichtung von ciu. B. Studer, Aufbau, 938f; ders., Cognitio historialis (1), besonders 550.

[4] P. Stockmeier, Glaube, 23.

des gemeinsamen Lebens betrachtet. Weil sie auf die Vorväter zurückgeht, liegt sie dem Zusammenhalt der Familie und der Gesellschaft zugrunde[5]. Letztlich beruht diese Treue zur religiösen Überlieferung auf dem Ideal der Urzeiten, des goldenen Zeitalters, in dem die Menschen in innigster Nähe mit den Göttern gelebt hatten[6].

Diese allgemeine Feststellung gilt ebenso für die Umwelt, in welcher das Christentum entstanden ist und seine erste Entwicklung durchgemacht hat. Bezüglich seines jüdischen Mutterbodens ist wohl bekannt, dass sein ganzes Leben von der Torah und den Überlieferungen der Väter bestimmt war. In der griechisch-römischen Welt war es nicht anders. Im Mittelpunkt der hellenistischen Kultur stand der *nomos*[7]. Leitstern der römischen Zivilisation hingegen war der *mos maiorum*[8]. Es ist nicht leicht auszumachen, wie diese verschiedenen Auffassungen von Tradition zusammenspielten. Auf jeden Fall waren sie alle mehr oder weniger in der jüdischen Diaspora präsent, in der das Christentum weitgehend seine äussere Gestalt angenommen hat.

Diese Treue zur Tradition nahm mit den Jahren nicht ab. Im Gegenteil sie wurde von Zeit zu Zeit neu entfacht. So etwa, als man unter Philipp dem Araber 247-248 die tausend Jahre Roms feierte[9]. Ebenso erhielt der römische Traditionalismus im vierten Jahrhundert neue Impulse. In mancher Hinsicht stellte zwar die Herrschaft Konstantins, des ersten christlichen Kaisers, eine Neuheit dar. Doch auch sie beruhte auf den alten römischen Idealen des Friedens und des Heiles. Er selbst hob den Zusammenhang zwischen der *salus imperii* und seiner Verpflichtung gegenüber der wahren Religion hervor[10]. Seine religiöse Verantwortung betrachtete er als der Tradition geschuldet[11]. Wie sehr er sich der *Roma aeterna* und damit der römischen religiösen Überlieferung verpflichtet fühlte, kam schliesslich auch darin zum Ausdruck, dass sein neues Rom, Konstantinopel, in allem dem alten Rom gleichen sollte[12].

Es ist nicht verwunderlich, dass die Heiden des vierten Jahrhunderts noch fester an den alten Traditionen festhielten. Julian begründete sein Kulturprogramm mit der Treulosigkeit der Christen, welche die Sitten der Väter verraten hätten[13]. In gleicher Weise rechtfertigten Libanius und seine Getreuen ihren Widerstand gegenüber der neuen Religion mit der Treue zur

---

[5] J. Fellermayr, Tradition, 41f.
[6] Vgl. P. Stockmeier, Glaube, 232, mit den zitierten Texten und Untersuchungen.
[7] Vgl. E. Osborn, in StorTeol 122-127: zu Justinus; M. Borret, in SChr 147,74 n.3, mit Origenes, C. Celsum 5,25.
[8] Vgl. für die drei ersten christlichen Jahrhunderte O. Gigon, Kultur, 18-33.
[9] Vgl. H. Crouzel, StorTeol 213, mit dem Hinweis darauf, dass Origenes seine Apologie in der Zeit verfasste, als man unter Philipp dem Araber die Jahrtausendfeier Roms beging, und dank dieser Gedenkfeier auch der Patriotismus und die alte römische Religion neu auflebten.
[10] Vgl. Eusebius, Vita Constantini 3,17-20, sowie H. Kraft, Konstantin, 220-223, mit Brief 19.
[11] Vgl. ep. ad Celsum, 5: CSEL 26,212,9f, zitiert bei P.A. McShane, Romanitas, 180; H. Kraft, Konstantin, 193f, mit Brief 10.
[12] Vgl. E. La Rocca, La fondazione di Costantinopoli, 553-583, besonders 577f.
[13] Vgl. J. Ranft, Consuetudo: RAC 3 (1957) 383; M.Simonetti, Cristianesimo, 85-88.

Überlieferung[14]. Das alles trifft noch mehr für die antichristliche Haltung der römischen Aristokratie zu. „*Instituta maiorum, patriae iura et fata defendimus*", erklärte Symmachus, ihr bedeutendster Vertreter[15]. Weil es einem echten Römer so sehr auf die Überlieferung der Väter ankam, ist es aber auch nicht erstaunlich, dass die römischen Christen am Anfang des fünften Jahrhunderts, nachdem auch die Adeligen Roms sich zum neuen Glauben bekehrt hatten, geschlossen für die *romania* eintraten[16]. Der christliche Glaube hinderte sie nicht daran, zur *Roma aeterna* aufzuschauen. Ebenso verchristlichten sie die Idee von der *pax Romana*, der Berufung der *urbs*, dem ganzen Erdkreis die *salus* zu vermitteln, die Idee also, die seit Jahrhunderten hinter dem römischen Traditionalismus gestanden hatte[17].

2. Die Gewohnheit und das Recht

In der Welt der Römer beherrschte die Überlieferung, die *instituta veterum* und der *mos maiorum*, das ganze soziale Leben. Sie bestimmte sowohl das öffentliche (*ius publicum*) als auch das private Recht (*ius privatum*). Im besonderen regelte sie das religiöse Leben (*ius sacrum*). Das in den verschiedenen Bereichen überlieferte und in Geltung gebrachte Recht stammte genauerhin aus zwei Quellen: entweder aus der *consuetudo* oder den *leges*.

In der Frühzeit war verständlicherweise die Gewohnheit die Hauptquelle des Rechtes[18]. Wie bei den Griechen *ethos* und *aethos* so regelten bei den Römern die *consuetudo* und der *mos maiorum* das gottesdienstliche, gesellschaftliche und private Leben[19]. Wie sehr das noch in der Spätantike zutraf, lässt sich zum Beispiel aus der Art und Weise ersehen, wie Augustinus das Wort *consuetudo* im staatlichen und gesellschaftlichen Bereich verwendet[20]. Unterdessen hatte sich allerdings die schriftliche Gesetzgebung neben die Gewohnheiten gestellt. *Consuetudines et leges* waren zum geläufigen Binom geworden[21]. Für die Rechtsfindung waren die geschriebenen Ge-

---

[14] Vgl. H. Gärtner, Libanios: KP 3,612-615, sowie vor allem A. Dihle, Literatur der Kaiserzeit, 457f.

[15] Symmachus, ep. III 2,3. Dazu J. Ranft, Consuetudo: RAC 3 (1957) 384; P.A. McShane, Romanitas, 25ff, mit den Hinweisen auf Macrobius und Rutilius Namatianus; M. Fuhrmann, Spätantike, 261-268, bes. 267f, zur Korrespondenz des Symmachus, sowie zu Rutilius Claudius Namatianus, De reditu suo.

[16] Vgl. P.A. McShane, Romanitas, 24f.

[17] Vgl. A. Kehl – H.I. Marrou, Geschichtsphilosophie: RAC 10 (1978) 738, mit den Texten und Untersuchungen.

[18] Vgl. J. Ranft, Consuetudo: RAC 3 (1957) 379-390, bes. 384, mit Quintilian, Instit. V 10.12.

[19] Vgl. ausser dem zit. Artikel von J. Ranft, G. Funke, Gewohnheit: HWP 3 (1974) 597-616; ders., Natur, zweite: HWP 6 (1984) 484-489, sowie auch H.J. Becker, Gewohnheit / Gewohnheitsrecht: TRE 13 (1984) 248-254.

[20] A. Zumkeller, consuetudo: AugLex 1 (1994) 1253-1266, besonders 1260ff, mit den Texten, in denen von den römischen Volksgewohnheiten die Rede ist.

[21] Vgl. Cicero, invent. 2,159-162; Augustinus, conf. III 15; ciu. VI 2.

setze mit der Zeit sogar wichtiger geworden. Den klassischen Juristen lag es in der Tat sehr daran, das Gewohnheitsrecht einzuschränken[22]. Die *consuetudo* behielt jedoch ihre Bedeutung für die Interpretation der Gesetze. Als Ergänzung (*consuetudo praeter legem*) und als Widerspruch (*consuetudo contra legem*) führte sie zur Rezeption eines *ius novum*. Diese Feststellungen gelten auch für die Spätantike. Nach 300 begegnet man selbst einer gewissen, vielleicht vom Christentum beeinflussten Reflexion über die Gültigkeit der Gewohnheit. Man gab sich Rechenschaft über die Elemente, die dabei zusammenspielten: über die *vetustas* der Gewohnheit[23], über den *consensus omnium*[24] und über die *ratio*[25].

Nicht allein das Verhältnis von Gewohnheit und Gesetz wurde nur langsam herausgearbeitet, sondern auch die schriftlich niedergelegte Gesetzgebung der Römer machte als solche eine lange geschichtliche Entwicklung durch[26]. In der Zeit der Republik wurden die *leges rogatae* und die *leges datae* unterschieden. Bei den ersten handelte es sich um Gesetze, welche die Volksversammlung auf Antrag eines Magistraten hin angenommen hatte. Die zweiten hingegen waren von den Vertretern des *imperium* promulgiert worden. In der Kaiserzeit wurden die Gesetze durch die Beschlüsse des Senats und die *constitutiones imperiales* ersetzt. Unter der absoluten Herrschaft in der konstantinischen und theodosianischen Zeit zählten dann nur noch die Verlautbarungen des Kaisers[27]. Sie umfassten die *edicta, decreta, rescripta, mandata*[28].

Zwei Neuheiten kennzeichen die spätere kaiserliche Gesetzgebung. Zum einen veröffentlichte Konstantin 326 das sog. Zitationsgesetz, wonach man sich bei der Auslegung des Rechtes allein auf fünf klassische Autoren stützen konnte[29]. Andererseits liess Theodosius II. alle kaiserlichen seit Konstantin erlassenen Konstitutionen sammeln und promulgierte 438 den ersten *codex iuris*[30].

---

[22] Vgl. A. Beck, Römisches Recht, 36f.

[23] Vgl. Cicero, resp. V,1: „moribus antiquis res stat romana virisque", sowie Augustinus, diu.qu. 31 (im Anschluss an Cicero, invent. II 53,159): „Consuetudine autem ius est quod aut leviter a natura tractum aluit, et maius fecit usus, ut religionem; et si quid eorum quae ante diximus, a natura profectum, maius factum propter consuetudinem videmus: aut quod in morem vetustas vulgi approbatione perduxit". Dazu S. Weinstock, vetustas: PRE 2.S. 16 (1958) 1906f, mit dem Hinweis auf Macrobius, sat. III 14,1f, besonders: „vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est", und anderen um 400 zur Verteidigung der römischen Tradition verfassten Texten.

[24] Vgl. K. Oehler, Der consensus omnium.

[25] Zur Anwendung des Prinzips der ratio, bzw. de veritas in der christliche Zeit, vgl. Tertullian, virg.vel. 1,1; Cyprian, sent.ep. 30. – Vgl. J. Pépin, Mythe, 20, mit dem Hinweis auf die Zitation Senecas durch Augustinus, ciu. VI 10. Dazu W. Cramer, „Cedat consuetudo veritati".

[26] Vgl. H. Volkmann, Lex, leges: KP 3,603-609, mit den etymologischen Hinweisen; J. Gaudemet, Institutions.

[27] Vgl. J. Gaudemet, Institutions, 667ff; 672, sowie R. Leeb, Konstantin, besonders, 143-149: „Konstantin als Vollstrecker des Gesetzes Christi".

[28] Vgl. J. Gaudemet, Institutions, 582-585; 732f.

[29] Vgl. J. Gaudemet, Institutions, 747.

[30] Vgl. J. Gaudemet, Institutions, 737ff.

3. Die Vertreter der Tradition

Nach dem Schema der *theologia tripartita* wird die *theologia politica* oder *civilis* von den Fürsten und Priestern vertreten. Es besteht danach ein enger Zusammenhang zwischen der Religion öffentlichen Rechtes und der Gesetzesüberlieferung. Jene, welche die Verantwortung für den offiziellen Kult tragen, sind auch für die Tradition und damit für die Wahrung der *salus populi* verantwortlich[31].

1. Die Kaiser

a. Das Kaisertum im allgemeinen

Wer sich eine Vorstellung der Aufgabe des römischen Kaisers im vierten und fünften Jahrhundert machen will, geht am besten von drei Gegebenheiten aus[32]. Er beachtet seine Einsetzung von Seite des Heeres (*electio*), er berücksichtigt seine Titel, wie *Dominus, Imperator, Pontifex Maximus, Aeternitas*, usw.[33] und er schaut schliesslich auf die Weise, wie der Kaiser sich dem Volk vorgestellt hat: als Senator, als Konsul, als Feldherr. Die Angaben dazu stammen aus der römischen Geschichtsschreibung, von Ammianus Marcellinus etwa, der die *electio* beschreibt[34]. Eine weitere Quelle bilden die kaiserlichen Verlautbarungen, die Briefe aus der Reichskanzlei und die Einleitungsworte der Gesetze. Hinzu kommen die Münzprägungen und die Inschriften auf den Denkmälern sowie die Statuen und andere Abbildungen, alles Ausdrucksformen, die weitgehend vom kaiserlichen Hof selbst gesteuert wurden. Schliesslich sind die Fest-und Bestattungsreden zu erwähnen, die ebenfalls im Sinne des jeweiligen Kaisers gehalten wurden[35]. Eine wichtige Quelle bilden aber auch die Schriften der christlichen Autoren: von Eusebius, Hilarius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus, Leo und anderen[36].

---

31 Zur Geschichte der Spätantike im allgemeinen, A. Piganiol, Empire chrétien; A. Demandt, Spätantike.

32 Vgl. J.A. Straub, Vom Herrscherideal der Spätantike; P. Stockmeier, Leo I.; G. Dagron, L'Empire romain d'Orient au 4e siècle; A. Demandt, Spätantike, 212-231; G. Bonamente – F. Fusco, Costantino il Grande; J. Leeb, Konstantin.

33 Vgl. A. Demandt, Spätantike, 220.

34 Ammianus Marcellinus, Res gestae XX 4,17. Dazu A. Demandt, Spätantike, 222.

35 Vgl. die Angaben zu den Panegyrici latini bei A. Demandt, Spätantike, 26.

36 Vgl. im allgemeinen P. Stockmeier, Leo I. – Für Eusebius vgl. R. Farina, Eusebio di Cesarea; S. Calderone, Eusebio di Cesarea, 45- 54; J. Leeb, Konstantin, 166-176: Die Rolle des Eusebius. – Für Hilarius vgl. K. Rosen, Ilario di Poitiers, 631-674: zu den exegetischen Werken, welche weniger ergiebig sind. – Für Chrysostomus vgl. P. van der Aalst, Christos basileus. – Die Artikel von R.M. Grant – H.D. Betz, Kirche und Staat: TRE 18 (1989) 354-365, und von P. Moraw, Kirche und Staat im MA: TRE 18 (1989) 374-381, gehen leider nur wenig auf das vierte und fünfte Jahrhundert ein. Vgl. immerhin 371f, und 375f; dazu die Bibliographien.

Aus diesen ganz verschiedenen Quellen geht hervor, dass die kaiserliche Würde im Grunde genommen die gleiche geblieben ist wie in den vorausgehenden Jahrhunderten[37]. Der Kaiser besitzt weiterhin die höchste Autorität. Er ist der Erstverantwortliche für die Erhaltung des Staates. Er verkörpert sozusagen die *salus generis humani*[38]. Es kommt ihm darüberhinaus die höchste Verantwortung für den rechten Vollzug des Kultes zu[39]. Wenigstens bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts wird er darum nach wie vor *Pontifex Maximus* genannt. Seine Einsetzung wird noch immer auf den Willen der Gottheit zurückgeführt. Deshalb ist er mit der *maiestas*, mit göttlicher Würde umkleidet[40]. Gleichzeitig hat er als Stellvertreter Gottes und als göttliches Werkzeug die Pflicht, Gott nachzuahmen, besonders in den kaiserlichen Tugenden: *fides, pietas, iustitia, clementia*[41].

Obwohl es auch neue Aspekte gab, sollten sie nicht überschätzt werden. Im besonderen darf man die Verchristlichung der Kaiseridee nicht übertreiben. Wenn nämlich Konstantin mit Mose verglichen wurde und er sich selbst den Aposteln gleichstellte, bewegte er und dann auch seine Nachfolger sich im Rahmen der im Lauf der vorhergehenden Jahrhunderte rezipierten Tradition[42]. Wenn also der Kaiser, wie schon gesagt, seit Konstantin als der einzige Gesetzgeber betrachtet wurde, bildete das nur den logischen Abschluss der vorausgehenden Entwicklung[43]. Im religiösen Bereich wurde es gewiss insofern anders, als Konstantin und seine Nachfolger nicht mehr am heidnischen Kult teilnahmen. Gratian und Theodosius verzichteten sogar auf den Titel *Pontifex Maximus*. Dieser Verzicht bedeutete allerdings nicht, die Kaiser hätten sich nicht mehr für den Kult verantwortlich gefühlt. Das alte Prinzip des kaiserlichen Priestertums ist geblieben. Nur das religiöse Leben war im nunmehr christlichen Reich ein anderes geworden. So nahm die *eusebeia*, die Konstantin und seinen Nachfolgern nun zugeschrieben wurde, zwar christliche Züge an[44]. Sie war jedoch weiterhin mit der grundlegenden Auffassung verbunden, wonach das Staatswohl auf der Frömmigkeit des Kaisers beruht[45]. Diese grundlegende Auffassung wurde selbst dadurch nicht wesentlich verändert, dass die *salus* das ewige Leben miteinschloss. Die religiöse Verantwortung des Kaisers war damit nur erweitert. Der Kaiser musste nun seine Untertanen auch in die Basiliken führen[46]. Die christliche Ausrichtung ihrer Politik beeinträchtigte nicht ein-

[37] Vgl. J. Leeb, Konstantin, 3; 124.

[38] Vgl. P. Stockmeier, Leo I., 52, und besonders H.U. Instinsky, Kirche und Heil des Staates, 21-39.

[39] Vgl. J. Leeb, Konstantin, 147: zu Konstantin als Pontifex Maximus.

[40] Vgl. R. Farina, Eusebio, 268.

[41] Vgl. P. Stockmeier, Leo I., 57-68.

[42] Zum Vergleich Konstantins mit Mose vgl. V. Lombino, Titoli e immagini bibliche, 110-131; 326-340.

[43] Vgl. R. Farina, Eusebio, 177ff.

[44] Vgl. D. Kaufmann-Bühler: Eusebeia: RAC 6 (1966) 986-1052, speziell 1000ff.

[45] Das wird besonders von Eusebius in bezug auf Konstantin betont. Vgl. J. Leeb, Konstantin, 172.

[46] Vgl. Eusebius, De laudibus Constantini 2,2ff: GCS (Euseb.I), 199.

mal nennenswert die göttliche Würde der Kaiser. Das Christentum verstärkte vielmehr ihre Sakralität[47]. Der Kaiser erschien nun als Stellvertreter Gottes, als Abbild des Logos, der das All erhält und regiert. Mehr als zuvor wurde er als *conservator generis humani* verehrt[48].

b. Der Beitrag der einzelnen Kaiser

Konstantin der Grosse (306-337)[49]

Konstantin, der erste christliche Kaiser, der schon immer für einen gewissen Monotheismus offen gewesen war, nahm die christliche Religion im Hinblick auf eine Restaurierung der alten, dekadenten Verhältnisse an[50]. Als Realpolitiker konnte er indes das Heidentum nicht einfach übergehen. Er nahm nicht mehr am traditionellen Kult teil, begünstigte allenthalben die Kirche, aber erwies sich trotzdem tolerant gegenüber den Heiden. Er wollte Bischof der einen und der anderen sein[51]. Beweis für seine im Grunde genommen konservative Haltung war seine Gesetzgebung. Wohl machte sie darin Anleihen an den hellenistischen Geist und auch an den christlichen Glauben. Im Grunde genommen war sie aber immer auf die Grösse Roms ausgerichtet.

Konstantius II (337/351-361)[52]

Wie sein Vater Konstantin, war Konstantius II. überzeugt von seiner göttlichen Mission[53]. Er sprach darum von seiner *aeternitas* und glaubte sich den Sternen nahe. In diesem Sinne verfolgte er sowohl eine anti-heidnische als auch eine anti-athanasianische, ja philo-arianische Politik. Nach seinem Rombesuch im Jahre 357 änderte er indes seine Einstellung gegenüber den Heiden. 361 schliesslich brachte er seine Überzeugung klar zum Ausdruck, dass die Beständigkeit des Staates auf der Ausübung der Religion beruhe[54].

Julian (361-363)[55]

Wie wenig das Heidentum im konstantinischen Zeitalter aufhörte, ein sozialer Faktor zu sein, trat unter der Herrschaft Julians klar zu Tage. Obgleich er Freund der griechischen Literatur und Anhänger der neuplatoni-

---

[47] Vgl. K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch, 89ff.

[48] Vgl. E. Peterson, Monotheismus, 55-147, aber mit der Kritik von J. Leeb, Konstantin, 164[26]; R. Farina, Eusebio, 270. Dazu auch F. Heim. Théologie de la victoire.

[49] Vgl. zu diesem Thema H. Kraft (ed.), Konstantin, und neuestems J. Leeb, Konstantin (Bibliographie), 1992, sowie vor allem G. Bonamente – F. Fusco (Hrsg.), Costatino il Grande, 1992. Dazu V. Keil (Hrsg.), Quellensammlung, sowie J. Bleicken, Konstantin der Grosse und die Christen.

[50] A. Heuss, Römische Geschichte, 473.

[51] J. Leeb, Konstantin. Zu anderen Erklärungen des Anspruches Konstantins, Bischof der Aussenstehenden zu sein, vgl. A. Piganiol, Empire chrétien, 67.

[52] Vgl. R. Klein, Constantius II.; H.C. Brennecke, Hilarius und Konstantius II.

[53] A. Piganiol, Empire chrétien, 101f.

[54] A. Piganiol, Empire chrétien, 121, mit Cod.Theod. XVI 2,16.

[55] Vgl. A. Demandt, Spätantike, 93-109, sowie A. Kurmann, Gregor von Nazianz.

schen Philosophie war, lag es ihm dennoch sehr daran, die traditionelle Religion zu erneuern, nicht ohne sich dabei an christlichen Vorbildern zu inspirieren. Gerade dieser Traditionalismus führte ihn trotz seiner aufklärerischen Toleranz dazu, die Christen von der höheren Lehrtätigkeit auszuschliessen[56].

Valens (364-378)[57]

Von seinem Bruder Valentinian zum Augustus ernannt, war Valens Kaiser des Ostens von 364 bis zu seinem Tod 378. Er machte sich zum Verteidiger der Synode von Rimini, stellte sich also entschieden auf die Seite der Gegner des Konzils von Nizäa. Um seiner Religionspolitik Nachdruck zu verhelfen, teilte er Kappadozien auf. Doch seine antinizänische Haltung hinderte ihn nicht daran, Basilius von Cäsarea, den eifrigsten Verfechter des nizänischen Glaubens seiner Zeit, für die Befriedung des Landes einzusetzen und dafür finanziell zu unterstützen[58]. Im übrigen ist auch sein Interesse für die römische Geschichte bemerkenswert. Er beauftragte Eutropius und dann Festus, damit, die sog. *breviaria ab Urbe condita* zusammenzustellen[59].

Theodosius I. (379/388-395)[60]

Aus einer reichen und christlichen Familie Spaniens stammend, setzte Theodosius I. sich von Anfang für den katholischen Glauben ein. 380 brachte er im Dekret *Cunctos populos* klar zum Ausdruck, auf welcher Seite er stand. Wie sehr er katholischer Christ sein wollte, trat vor allem in seinem Verhältnis zu Ambrosius von Mailand zu Tage[61]. Obwohl er den Mantel des *Pontifex Maximus* nicht mehr trug, hielt er die Verbindung mit bedeutenden heidnischen Persönlichkeiten weiterhin aufrecht. Er nahm nach seinen Siegen von 388 und 394 noch immer Rücksicht auf die römische Aristokratie. Dennoch war seine anti-heidnische Gesetzgebung durch grösste Härte gekennzeichnet. Hingegen zeigte er sich toleranter gegenüber den Juden. Dabei betrachtete er sich selbst immer als Hüter der Tradition[62]. Er liebte auch die römische Geschichte. Er wird nicht als grosser Politiker angesehen. Trotzdem gelang es ihm, eine Dynastie zu gründen, die durch Jahre hindurch dem Reiche bei allen inneren und äusseren Schwierigkeiten eine stabile Rechtsgrundlage verschaffte.

---

56 Vgl. J.Fontaine u.a. (Hrsg.), Giuliano Imperatore.
57 Vgl. A. Demandt, Spätantike, 109-124.
58 Vgl. K. Koschorke, Spuren der alten Liebe, 284-324, mit den Hinweisen auf das Verhältnis von Basilius und Valens, sowie besonders R. van Dam, Emperor, Bishops: JThSt N.S. 37 (1986) 53-76.
59 Vgl. C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, 349f; M. Fuhrmann, Spätantike, 113f.
60 Vgl. A. Demandt, Spätantike, 124-137.
61 Vgl. E. Dassmann, Ambrosius: TRE 2 (1978) 362-386.
62 A. Lippold, Theodosius I.: KP 5,700ff.

Theodosius II. (408-450)[63]

Im Jahre 435 verordnete Theodosius II., zusammen mit Valentinian III, alle noch verbliebenen Tempel zu zerstören und ihren Standort mit der Errichtung eines Kreuzes zu entsühnen[64]. 448 liess er zudem die Werke des Porphyrius verbrennen, der als Gewährsmann der heidnischen Intellektuellen galt[65]. In diesen zwei Ereignissen trat klar hervor, in welchem Mass das katholische Christentum de facto zur Reichskirche geworden war. In der religiösen Gesetzgebung, die im letzten Buch des 438 promulgierten *Codex Theodosianus* zusammengestellt wurde, fand diese Tatsache auch einen rechtlichen Ausdruck. Sie wurde zudem durch die rege Anteilnahme des Kaisers an den 428 akut gewordenen christologischen Streitigkeiten bestätigt[66].

2. *Die anderen konservativen Kräfte*

a. Der Senat und die römische Aristokratie

Während die Vollmachten des Senats einmal die Grundlage des römischen Staates gebildet hatten, waren sie nunmehr sehr reduziert[67]. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts regierte nämlich das Kaisertum nicht mehr in Abstimmung mit dem Senat und den führenden Kreisen des Reiches, sondern es stützte sich auf das Heer. Die *patres conscripti* bildeten nur noch den vom Präfekten präsidierten Stadtrat von Rom. Die vornehmen, sehr reichen Familien hatten jedoch ihr Prestige keineswegs ganz verloren. Ihren Mitgliedern wurden noch immer wichtige Ämter am Kaiserhof und in der Stadtregierung übertragen. So konnten sie ihren Einfluss auf der kulturellen und religiösen Ebene bewahren[68]. Der literarische Klassizismus, von dem später die Rede sein soll, wurde denn auch in erster Linie von ihnen getragen. Sie waren es vor allem, die in schwierigen Zeiten an die Pflichten der Bürger gegenüber den Göttern der Väter erinnerten, wie vor allem aus der Auseinandersetzung zwischen Symmachus und Ambrosius sowie aus der Polemik gewisser römischer Kreise gegen Augustinus hervorgeht[69]. In den

---

63 Vgl. A. Demandt, Spätantike, 161-168.
64 Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 64.
65 Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 140.
66 Vgl. die Biographien Cyrills von Alexandrien und Leos I., soweit sie auf das Verhältnis zum Kaiserhof eingehen.
67 Vgl. A. Piganiol, Empire chrétien, 381-388, mit Symmachus, ep.I,52; A. Demandt, Spätantike, 276-288.
68 Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 268: „Der Adel war in der langen Schwellenzeit zwischen Spätantike und Frühmittelalter eine verhältnismässig selbständige Grösse, und diese Selbständigkeit beruhte nicht nur auf dem Latifundienbesitz, sondern auch auf der Bildungstradition und dem gesellschaftlichen Zusammenhalt, auf zwei Gegebenheiten, die durch nichts so eindrucksvoll dokumentiert sind wie durch die aus jener Zeit erhaltenen Briefsammlungen." – Vgl. auch M. Fuhrmann, Spätantike, 52ff und 138, über den Traditionalismus der heidnischen Aristokratie in Rom.
69 Vgl. Augustinus, ciu. 5,26. Dazu G.J.P. O'Daly, Ciuitate Dei (De): AugLex 1 (1994) 972ff; 977f.

anderen Städten des Reiches war die Lage zwar nicht gleich, doch fehlten die konservativen Strömungen auch in Antiochien, Alexandrien, Athen und selbst in Konstantinopel nicht. Im übrigen ist beachtenswert, wie eng damals die römischen Adelsfamilien mit anderen vornehmen Familien des Reiches verbunden waren[70].

b. Das heidnische Priestertum[71]

In der römischen Frühzeit übten die Priester zwei Funktionen aus. Sie sicherten durch den Vollzug des traditionellen Kultes die *salus publica* und sie legten die wunderbaren Kundgebungen (*omina, auspicia*) des göttlichen Willens aus. Sie waren in drei Gruppen aufgeteilt. Die *collegia sacerdotalia* waren mit den *pontifices* für den Kult und die Orakel sowie auch für die Festfeiern und öffentlichen Spielen zuständig. Den *sodalitates* kam es zu, für die Riten zu sorgen, die je nach Jahrzeiten zur Entsühnung und zur Zusicherung der Fruchtbarkeit zu vollziehen waren. Schliesslich gab es auch einzelne, private Priester.

Während die Priester in der Zeit der Republik weniger angesehen waren als die Magistraten, standen sie in der Kaiserzeit höher als diese. Ihr Einfluss blieb bestehen, solange der heidnische Kult ausgeübt werden konnte, d.h. bis zum Ende des vierten Jahrhunderts, ja noch am Anfang des fünften[72]. Damit gehörten sie bis weit in die christliche Zeit hinein zu den bewahrenden Kräften und regten damit gleichzeitig den christlichen Klerus an, die gleiche Rolle zu übernehmen.

c. Die Juristen

Es erübrigt sich, an dieser Stelle die ganze Verwaltung des römischen Reiches im vierten und fünften Jahrhundert zu beschreiben[73]. Es seien nur zwei Dinge festgehalten. Auf der einen Seite ist es wohlbekannt, dass während der konstantinischen Zeit die militärisch organisierte Bürokratie und ein strenges Polizeiregime sich immer mehr durchsetzten, obgleich das Reich nicht aufhörte eine auf dem *ius Romanum* begründete *res publica* zu sein[74]. Auf der anderen Seite, und das bestätigt nur die erste Tatsache, entwickelten sich die Gesetzgebung und die Jurisprudenz mit ungebremster Kraft[75].

Während die Gesetzgebung nun allein dem Kaiser zukam, der absolut regierte, war es Aufgabe der Magistraten, das Recht zu wahren und die Ge-

---

[70] Vgl. C. Pietri, Jean Chrysostome et Augustin, 283-305, sowie P. Brown, Religion and Society. Vgl. weiter R. von Haehling, Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger; R. von Haehling, Heiden im griechischen Osten: RQ 77 (1982) 52-85.

[71] Vgl. K. Latte, Römische Religionsgeschichte, 394-411: Die römischen Priesterschaften.

[72] Vgl. C. Pietri, Romana Christiana, I,427-431; 436-439.

[73] Vgl. A. Demandt, Spätantike, 244-255.

[74] Vgl. J. Gaudemet, Institutions, 675.

[75] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 309-330: „Das Corpus Iuris Justinians“, mit vielen Hinweisen auf die Vorgeschichte.

setze zu interpretieren. Ihnen standen die Juristen zur Seite, besonders jene, die an den grossen Schulen von Rom, Beyruth und Konstantinopel lehrten. Am Anfang des vierten Jahrhunderts war die Kompilationstätigkeit, die im dritten Jahrhundert angefangen hatte, sehr rege. Man stellte die Meinungen und Lösungen der klassischen Juristen zusammen. Im Jahre 326 anerkannte jedoch Konstantin der Grosse fünf Autoren als besonders für die Gesetzesauslegung zuständig: Gaius, Papinianus, Paulus, Ulpianus und Modestinus. Damit verlor die Jurisprudenz an Bedeutung, selbst wenn eine gewisse Zahl an Juristen weiterhin zum *consistorium*, zum geheimen Rat des Kaisers, gehörte. Das fünfte Jahrhundert hingegen brachte eine Neuheit. Theodosius II. liess das öffentliche Recht kodifizieren. Gleichzeitig gewann die Jurisprudenz ihre Kraft zurück, besonders im Osten. Dort kam der *Liber syro-romanus* heraus, in dem speziell das Ehe- und Erbrecht behandelt werden. Im Westen hingegen erschienen die Epitome des Gaius sowie die *Interpretationes sententiarum Pauli*[76].

d. Die Familie

Zu den bewahrenden Kräften des römischen Reiches ist ohne Zweifel auch die römische Familie zu zählen[77]. Sie hatte zwar keine offiziellen Aufgaben in der Öffentlichkeit, wurde aber , wie noch Augustinus bezeugt, als Urzelle der Gesellschaft betrachtet[78]. Als solche hatte sie nicht nur am Anfang der Republik gestanden, sondern trug auch entscheidend zur Bewahrung der Überlieferung bei. In ihr wurden die alten Ideale gelebt. In ihr war alles auf den Kult der Ahnen ausgerichtet[79]. Nicht umsonst ist die kaiserliche Gesetzgebung, von Augustus bis Konstantin, immer wieder für sie eingetreten[80].

Wie sehr die Familie zu den bewahrenden Kräften zählte, lässt sich im besonderen an der Rolle des römischen *pater familias* ablesen[81]. Der Familienvater war das Haupt der Familie. Er gebot über Frau, Kinder, Sklaven und Freigelassene, über alles, was im römischen Sinn die *familia* ausmachte. Es war seine Aufgabe, in der Familie die Eintracht und den Frieden zu erhalten. Im besonderen kam es ihm zu, die Seinen zu erziehen. Dazu musste er Güte und Strenge miteinander vereinen, gleichzeitig Herr und Vater sein. Ziel dieser *educatio* war die Erhaltung des Familienvermögens und damit die Weiterdauer des Ahnenkultes. Die römische Familie war damit gerade auch in religiöser Hinsicht Bewahrerin der Überlieferung der Väter. Dieser religiöse Zug der Familientradition erscheint auch darin, dass die Idee der

---

76 Vgl. J. Gaudemet, Institutions, 748f; 751f.

77 Vgl. J. Marquardt, Das Privatleben der Römer; M. Kaser, Das römische Privatrecht; J. Gaudemet, Familie: RAC 7 (1969) 286-358.

78 Vgl. Augustinus, s. 304,2. Dazu M.-F. Berrouard, Concordia – discordia: AugLex I (1994) 1109f.

79 Vgl. J. Fellermayr, Tradition, 35-43: Traditionalismus und Erbdenken im römischen Bereich.

80 Vgl. A. Oepke, Ehe I (Institution): RAC 4 (1959) 650-666.

81 B. Studer, Deus, Pater et Dominus.

vom Familienvater geleiteten Gemeinschaft auf den Staat und sogar auf den Kosmos übertragen wurde. Wie der *pater familias* die Familie leitet, so der Magistrat die Republik und die Gottheit die ganze Welt[82].

C. Die Geschichtsschreibung

In jeder Kultur erinnerten gewisse Orte, wie Quellen und Hügel, sowie künstliche Monumente, wie Stelen und in Felsen gehauene Zeichen, an die Vergangenheit. Sie riefen dem Volk die denkwürdigen Ereignisse, die Siege seiner Helden und die überirdischen Erscheinungen in Erinnerung. Sagen und Mythen trugen ihrerseits dazu bei, dass die Anfänge und alles, was dem Leben einen Sinn gegeben hatte, nicht vergessen wurde. In den höheren Kulturen lebte die Vergangenheit zudem in der Geschichtsschreibung weiter. In ihnen wurden die *memorabilia*, die *res gestae* auch schriftlich weitererzählt[83].

1. Die Entstehung der griechisch-römischen Geschichtsschreibung

a. Die griechische Geschichtsschreibung[84]

Seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts v. Chr. entwickelte sich die Geschichtsschreibung im Zusammenhang mit den Beschreibungen ferner Länder und Völker. Die „Historiker" verfassten monographische Darstellungen von einzelnen Geschehnissen, befassten sich mit der Geschichte von Orten und Städten, suchten, einen Überblick über ganze Epochen zu bekommen, interessierten sich einfachhin für die alten Zeiten. Vor allem hatten die damaligen Gebildeten eine Vorliebe für die Biographien der grossen Persönlichkeiten im kulturellen Bereich, der Philosophen und Dichter und bekamen in diesen Viten auch einen Einblick in die Geschichte der Philosophie und der Literatur. Unter den hervorragendsten Geschichtsschreibern seien hier Thukydides, Herodot, Xenophon und Hellanicus erwähnt. In der hellenistischen Zeit wurden die Geschichtswerke sehr zahlreich. Dazu gehören vor allem die Chroniken und die Kataloge der Herrscher, mit denen das aktuelle Regime und gerade auch die religiösen Bräuche aus der Vergangenheit legitimiert wurden. Der wichtigste Historiker jener Zeit war Polybius. Ihm ist Plutarch zuzugesellen, der über alles Wissbare von damals

---

82 Vgl. B. Studer, Deus, Pater et Dominus, 203f.

83 Vgl. C. Andresen, Die Kirchen der Alten Christenheit, 338ff; A. Kehl – H.I. Marrou, Geschichtsphilosophie: RAC 10 (1978) 703-779; M. Fuhrmann, Geschichtsschreibung: KP 2,777-781; A. Dihle, Literatur der Kaiserzeit, 473-494; M Fuhrmann, Spätantike, 108-134: „Geschichtsschreibung und Panegyrik". Dazu besonders G. Bardy in BAug 33,97-123: zu den Quellen von Augustinus, ciu.; C. Müller, Geschichtsbewusstsein; B. Studer, Cognitio historialis (1).

84 Vgl. O. Lendle, Griechische Geschichtsschreibung.

sich verbereitete. Nach dem zweiten Jahrhundert n. Chr. machten sich auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung verdient Dion Cassius; Eunapius mit seinen Hypomnemata (Geschehnisse von 270 bis 404) und seinen Philosophenviten, Themistios, ein eifriger Verteidiger des Heidentums, sowie Zosimus (c. 500)[85].

Im Hinblick auf seine Nachwirkung in der christlichen Literatur muss indes Porphyrius als wichtigster Autor in der Spätantike betrachtet werden[86]. Er hinterliess nicht nur Kommentare zu philosophischen Schriften sowie zu Homer, sondern auch historiographische Werke, ein Leben Plotins, eine Chronik und eine Geschichte der Philosophien sowie die zum Teil geschichtlich argumentierende Streitschrift gegen die Christen. Gerade darum wurde er, zusammen mit Varro, der Gewährsmann der römischen Intellektuellen, die um 400 die Religion der Väter verteidigten und damit Augustinus zur Kritik an der Vergangenheit Roms herausforderten[87]. Porphyrius verdient indes, hier nicht in erster Linie weger der Vielfalt seines literarischen Werkes genannt zu werden. Bemerkenswert ist vielmehr die historiographische Methode, die sich aus seinen Schriften eruieren lässt und die für die damalige Zeit als repräsentativ betrachtet werden darf. Aus den Texten, in denen Porphyrius das Wort *historía* verwendet, ergibt sich klar, dass er sich stets an die antike Schultradition hält[88]. Mit dieser unterscheidet er zwischen der *historía* als Erforschung und der *historía* als Bericht oder Erzählung, ohne dabei das Vergangene und Gegenwärtige strikt auseinanderzuhalten[89]. Im weiteren fordert auch er, dass eine authentische Geschichtsschreibung auf einer gründlichen Erforschung der Gegebenheiten der Gegenwart und der Vergangenheit aufbaut und zudem in überzeugender Weise dargelegt wird. Er stellt im besonderen die historische Erzählung der dichterischen Erfindung gegenüber. Vor allem, und das interessiert hier am meisten, greift er speziell im religiösen Bereich auf die historische Methode zurück. Gerade hier stützt er sich auf eine exakte Kenntnis der örtlichen Verhältnisse und Bräuche sowie auf das, was die Historiker von vergangenen Zeiten berichten. Zudem schreibt er bei seiner historischen Beweisführung den inspirierten und heiligen Büchern eine grössere Autorität zu. Es sei beigefügt, dass nicht nur Augustinus, sondern auch Eusebius von Cäsarea und Theodoret von Cyrus sich mit Porphyrius auseinandergesetzt haben[90].

---

[85] Zur griechischen Geschichtsschreibung in der Spätantike, vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 108-117.

[86] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1), 545-548, mit weiterer Literatur.

[87] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1), besonders 550, sowie auch G.J.P. O'Daly, Ciuitate Dei (De): AugLex I,972ff; 977f, der aber die Bedeutung des Porphyrius für die römischen Kreise um 400 nicht erfasst hat.

[88] Für die Einzelheiten und die entsprechenden Textverweise, vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1), 545-548.

[89] Vgl. ausser den Hinweisen auf die Medizin, Geographie und Arithmetik, Porphyrius, abst. 4,2,65: Geschichte und Erfahrung.

[90] Vgl. die Einleitung zu Eusebius, Praeparatio Evangelica: BAECE 206,28-34, sowie P. Canivet, in SChr 57,31-37; 485f (Index): Porphyrius, Hauptquelle von Theodoret; W.J. Malley, Hellenism and Christianity.

b. Die römische Geschichtsschreibung[91]

Nach der Blütezeit, die sie mit Cäsar, Sallust, Livius und Tacitus im ersten vorchristlichen und im ersten nachchristlichen Jahrhundert erlebte hatte, fiel die lateinische Geschichtsschreibung einer gewissen Dekadenz anheim. Nach 350 erschienen denn auch, abgesehen von den historiographischen Kompendien, Werke eher zweitrangiger Gattung, Chroniken, Festreden (*panegyrici*) und Lebensbeschreibungen. Immerhin ist die Liebe zur Geschichte beachtenswert, mit der die römische Aristokratie in allen Bereichen die Ideale der Vergangenheit gegenüber dem aufkommenden Christentum verteidigte[92]. Zudem fehlte es nicht völlig an Historikern. Ammianus Marcellinus, der als letzter römischer Historiker beurteilt wird, hielt die alte Tradition der römischen Geschichtsschreibung aufrecht[93]. Im Anschluss an Tacitus erzählt er in seinen *Rerum gestarum libri XXXI* die glücklichen und schlimmen Geschehnisse der näheren Vergangenheit. Dabei verfolgte er das Ziel, den Leuten zur Überwindung ihrer Schwierigkeiten zu verhelfen und vor allem die Grösse Roms herauszustellen. Sein Ausgangspunkt ist offensichtlich die klassische Unterscheidung zwischen der *historia-inquisitio* und der *historia-narratio*, zwischen der Nachforschung über die Vergangenheit und der Beobachtung der Gegenwart einerseits und der interessanten und gefälligen Darstellung der Fakten und Dokumente andererseits[94]. Er legt in der Tat grossen Wert darauf, dass der Historiker die von ihm dargestellten Ereignisse miterlebte. Seine Zielsetzung brachte es zudem mit sich, dass die Darstellung den Charakter einer epidiktischen Rede annahm[95]. Im übrigen ist die Annäherung der Geschichtsschreibung und der Panegyrik für das vierte Jahrhundert allgemein kennzeichnend[96]. Die Reden, welche die vom Staat angestellten Rhetoren zu Ehren der Kaiser und anderer politischer Persönlichkeiten hielte, spiegelten nicht nur die politische und religiöse Mentalität der Zeit wider, sondern enthielten auch manche historische Reminiszenzen[97]. Auf der anderen Seite liefen die eigentlich historischen Darstellungen auf ein Lob der römi-

[91] Vgl. D. Flach, Römische Geschichtsschreibung.

[92] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 52f, und besonders 89: über die im Symmachuskreis entstandene Livius-Ausgabe, sowie 91: über das Antiquarische bei Macrobius.

[93] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 53f; 117-126.

[94] Vgl. zu dieser Unterscheidung den Aufbau der einschlägigen Artikel in den Wörterbüchern, wie z.B. ThLL (1936/42) 2833-2840: A. rerum cognitio, inquisitio – B. rerum gestarum cognitio 1. expositio vel traditio historica, 2. narratio particularis; H. Stephanus, Thesaurus linguae graecae 5 (Nachdruck, Graz 1954), 698f: Historia: conoscendi studium: Ad visenda loca et mores hominum conoscendos peragrare, vel saepe rerum gestarum vel expositio vel demonstratio.

[95] Vgl. B. Croke – A. Emmett, Historians, 1f: zur Bedeutung von Lob und Tadel bei Ammianus Marcellinus.

[96] Vgl. B. Studer, Delectare et prodesse, 575 (Dominus Salvator 455), mit dem Hinweis auf Geschichtsschreibung: M. Fuhrmann: KP 2,778.

[97] Vgl. K. Ziegler, Panegyrikos: KP 4,455ff, mit den Angaben der Ausgaben der Panegyrici. Dazu auch die interessante Einleitung von J. Fontaine zur italienischen Übersetzung der Reden Julians, sowie M. Fuhrmann, Spätantike, 48f.

schen Vergangenheit hinaus. Das trifft auch auf die *Historia Augusta* zu, die am Ende des vierten Jahrhunderts erschienen ist[98]. Es ist allerdings nicht klar, wie weit diese Sammlung von dreissig Kaiserviten (117-285) als antichristliche Polemik gedacht war[99]. Wie sehr die damalige Geschichtsschreibung subjektiv gefärbt war, zeigt sich schliesslich auch in einem Geschichtswerk christlicher Herkunft. Im Auftrag Augustins verfasste der spanische Priester Orosius seine *Historiae adversus paganos*. In dieser „negativen Weltgeschichte" trug der Verfasser alles Dunkle der Vergangenheit zusammen, um damit seinen Zeitgenossen klarzumachen, wie verkehrt es sei, die gegenwärtigen Schwierigkeiten als ein aussergewöhnliches Unglück zu betrachten[100].

2. *Zur Bedeutung der griechisch-römischen Geschichtsschreibung*

Um die Bedeutung der griechisch-römischen Geschichtsschreibung gebührend zu werten, muss man sich gegenwärtig halten, in welchem Sinn sie sich in den antiken Wissenschaftsbetrieb einfügte. Dabei wird einem sofort der enge Zusammenhang mit der Rhetorik ins Auge fallen[101]. Einerseits gehörte zur Rede als wichtiger Teil die *narratio*, die Darlegung der *causa*[102]. Dazu gehörte ohne Zweifel ein „historischer Sinn", ein Verständnis für die Tatsachen. Ein solches war noch mehr erfordert in der Beweisführung, in welcher der Redner sich auch auf die Beispiele aus der Vergangenheit stützen musste[103]. Andererseits gehörten die historiographischen Schriften neben den anderen Prosawerken zur Lektüre des Rhetorikunterrichtes[104]. Das geschichtliche Vorgehen findet sich indes auch in den anderen Disziplinen wieder. So ging man speziell in der Philosophie nicht nur systematisch, sondern auch historisch vor[105]. Man fügte in die Darlegungen Exkurse über die Philosophiegeschichte ein. Vor allem interessierte man sich sehr für das Leben der Philosophen. Ebenso waren gute Geschichtskenntnisse in den Kommentaren zur klassischen Dichtung gefragt. Es galt, die geschichtlichen und geographischen Hinweise bei Homer und den anderen Dichtern zu erklären[106]. Auch ist nicht zu übersehen, dass die fiktive Dichtung, besonders die Romane, vieles mit der Geschichtsschreibung gemeinsam hat. Beide sollen nützlich sein und gefallen[107]. Doch wenn die Be-

---

98 Vgl. Vgl. A. Dihle, Literaturgeschichte, 485-489.

99 Vgl. Vgl. A. Dihle, Literaturgeschichte, 487f, sowie M. Fuhrmann, Spätantike, 116f.

100 Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 292f.

101 Vgl. P. Siniscalco, Narratio historica, 25-38, besonders 26.

102 Vgl. H. Lausberg, Handbuch I nn. 289-347.

103 Vgl. D. Berger, Cicero als Erzähler (Bibliographie).

104 Vgl. Quintilian, Instit. II 5,1.20. Dazu H.I. Marrou, Augustin, 115f, der in bezug auf die Lektüre der Historiker bei den Lateinern skeptisch ist.

105 Vgl. O. Gigon, Kultur, 43f.

106 Das gehörte zur cognitio rerum, wie unten im Kapitel „Veterum eruditio" näher zu zeigen ist.

107 B. Studer, Delectare et prodesse, 436f.

schäftigung mit der Geschichte weitgehend auch nur eine Hilfsfunktion für andere Wissenschaftszweige besass und nicht einmal zu einem Unterrichtsfach wurde, bildete sie dennoch eine unabhängige Disziplin[108].

Um was es bei der Geschichtsschreibung ging, erhellt im besonderen ihre epistemologische Eigenart. Sie unterscheidet sich darin einerseits von der Philosophie und andererseits von der Mythologie. Während das philosophische Vorgehen vorwiegend in vernünftigen Überlegungen besteht, gründen die historiographischen Darlegungen hauptsächlich auf eigenen Beobachtungen und auf dem Zeugnis anderer. Vereinfachend könnte man den Unterschied auf die Antithese *ratio – auctoritas* reduzieren. Dabei ist allerdings nicht zu vergessen, dass die Philosophen den *consensus omnium* berücksichtigen und dass sie sich fortwährend auf die Meinungen der klassischen Autoren berufen und überdies ihre Schriften kommentieren[109]. Andererseits fehlte das Rationale in der Historiographie insofern nicht, als die echten Historiker sich mit den blossen Tatsachen nicht begnügten, sondern sich ebenso bemühten, die kausalen Zusammenhänge zu erfassen. Der Unterschied zwischen der Historiographie und der Mythologie hingegen beruht vordergründig darauf, dass jene feste Tatsachen (*praxeis, res gestae*) voraussetzt, während diese erfundene Geschichten umfasst[110]. Soweit diese nicht einfach zur Ergötzung erzählt werden, sondern auch Nutzen bringen sollten, handelt es sich ähnlich wie bei der Philosophie um ewige Ideen. In dieser zweiten Feststellung ist miteingeschlossen, dass die Mythologie, anders als die Historiographie, nicht an der Folge von Fakten (*akolouthia, ordo rerum*), sondern vielmehr an der Wiederkehr dessen interessiert ist, was in den Urzeiten geschehen ist, und damit letztlich nicht linear, sondern zirkular vorgeht.

Im Hinblick auf das Gesagte versteht man auch ohne weiteres, dass die Philosophie wissenschaftlich höher eingestuft wurde als die Historiographie. Als rationale Wissenschaft gelangte sie zur vollen Gewissheit, während die Geschichtsschreibung meist nicht über die Wahrscheinlichkeit hinauskam. Ebenso ist man nicht überrascht, dass die Mythologie, die in erster Linie ergötzen sollte, beim Volk beliebter war als die Historiographie. Selbst jene, die nicht lesen konnten, kannten sie aus den öffentlichen Festen und Belustigungen, besonders aus dem Theater[111]. Trotzdem wird niemand behaupten, die Griechen und Römer hätten keinen historischen Sinn gehabt, andernfalls hätten die Heiden den Christen nicht vorwerfen können, sie hätten keine Überlieferung, seien Leute von gestern, besässen keine Vergangenheit[112]. Am wenigsten wird man den Menschen der

---

[108] Vgl. O. Gigon, Kultur, 72f. Dazu die Zeugnisse des Augustinus bei H.R. Seeliger, Historica Narratio: WiWei 43 (1980) 148-156, sowie M. Fuhrmann, Spätantike, 93-99: über die Stellung der Geschichtswissenschaft in der antiken und besonders in der spätantiken Bildung.

[109] Vgl. unten die entsprechenden Ausführungen im Kapitel „Sapientia veterum".

[110] Zum Unterschied von historia und mythos vgl. K. Pollmann, Doctrina christiana, 184-191, mit Augustinus, doct.chr. II 53.

[111] Vgl. Augustinus, s. 214,5.

[112] Vgl. O. Gigon, Kultur, 72.

Spätantike eine Geschichtslosigkeit anlasten wollen, da selbst die neuplatonische Philosophie seit Porphyrius und Jamblichus grossen Wert auf die Geschichte legten[113].

Auf jeden Fall kann man folgende Gründe für das recht rege Interesse des antiken Menschen an der Historiographie anführen. Erstens war man schon sehr früh darauf aus, ferne Länder, fremde Völker und seltene Bräuche kennenzulernen. Diese Neugierde verband sich mit dem starken Wunsch, sich zu unterhalten und andere zu ergötzen. Weiter gab es, besonders in der Welt der Römer, moralische Motive. Man suchte vor allem die *utilitas*, erinnerte an die *exempla maiorum*, um damit die Leser zu erziehen oder ihnen über die Nöte der Gegenwart hinwegzuhelfen. Schliesslich bestand schon immer das Verlangen, den *status quo* zu wahren, die Macht zu legitimieren sowie die Grösse des Volkes und der eigenen Familie herauszustellen. Diese propagandistische Absicht kennzeichnet vor allem die annalistische Geschichtsschreibung.

D. Ausblick auf die Theologie der Reichskirche

Wenngleich es sich hier noch nicht darum handelt, die theologische Reflexion in der Reichskirche selbst darzustellen, sondern vorerst nur ihre äusseren Bedingungen in Frage stehen, mag es nützlich sein, einen vorläufigen Ausblick auf die Einflüsse zu eröffnen, mit denen von der sozio-politischen Umwelt der konstantinischen und theodosianischen Zeit her zu rechnen ist. Dass nun die Predigt des Evangeliums und die Suche nach einem gemeinsamen Verständnis des Glaubens von der damaligen juridischen und historischen Mentalität merklich geprägt wurden, ist von vornherein anzunehmen. Aber es nicht so leicht, den Hintergrund, der mit dem Stichwort *theologia politica* vereinfachend zusammengefassst werden kann, mit wenigen Zügen genau zu umschreiben.

Um einem eventuellen Missverständnis vorzubeugen, sei zuerst unterstrichen, dass im vorliegenden Zusammenhang nicht aufgezeigt werden soll, wie sehr die politischen und gesellschaftlichen Überlieferungen sich auf das tägliche Leben der Reichskirche ausgewirkt haben. Die *instituta veterum* hatten zwar ohne Zweifel einen prägenden Einfluss auf die Organisation der Kirchen, auf die Gestaltung der Synoden, auf die Auffassung von der kirchlichen Karriere, auf die Arbeitsweise der päpstlichen Kanzlei, auf die Kodifikation des Kirchenrechtes und anderes mehr[114]. Sie bestimmten auch weitgehend die pastoralen und theologischen Anliegen des vierten und fünften Jahrhunderts[115]. Sie standen hinter den Auseinandersetzungen mit dem noch überlebenden Heidentum, hinter der Absicht, beispielsweise im Fall des 25. Dezembers, die heidnischen mit christlichen Festen zu ersetzen,

---

113 Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1), 545-548; B. Dalsgaard-Larsen, Jamblique.
114 Vgl. vor allem E. Herrmann, Ecclesia in Re Publica; weiter P.A. Mc Shane, Romanitas.
115 Vgl. C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, 372-416; 446-522.

hinter dem ganzen Bestreben, sich die Ideale der *Roma aeterna* zu eigen zu machen. Das alles mag für ein richtiges Verständnis der Kirchengeschichte grundlegend sein, aber es steht hier nicht zur Diskussion. Im Rahmen dieser Untersuchung drängt sich vielmehr das Problem auf, in welchem Masse die *theologia politica* und alles, was damit näher zusammenhängt, das damalige theologische Denken bestimmte. Es handelt sich also darum, wenigstens eine vorläufige Antwort auf die Frage zu finden, wie weit die Treue zur Überlieferung, dank der in der Welt der Römer der Zusammenhang von Kult und Staatswohl bewahrt und schliesslich gegenüber dem aufkommenden Christentum auch verteidigt wurde, sich in der theologischen Arbeit von damals widergespiegelt hat.

Um in diese komplexe Problematik etwas Klarheit zu bringen, legt es sich nahe, zwei Ebenen, eine mehr inhaltliche und eine mehr formale, zu unterscheiden. Auf der ersten Ebene geht es um die Vorstellungen, Modelle und Paradigmen, welche die reichskirchlichen Theologen und Prediger in den verschiedenen Bereichen aus dem Kontext der *theologia politica* rezipiert haben[116]. In der Gotteslehre übernahm man kaiserliche Titel und Ideale, wie *imperator, clementia, aequitas, aeternitas, maiestas* und vor allem *monarchia*, um damit den christlichen Monotheismus zu umschreiben[117]. In diesem Zusammenhang ist auch die römische Auffassung vom *pater familias* zu erwähnen, die in der lateinischen Tradition zur vielleicht wichtigsten Gottesvorstellung geworden ist[118]. In der Christologie begegnet man einem Austausch von biblischen und politischen Titeln für Christus bzw. den Kaiser, wie *Dominus Salvator, pastor, panbasileus*, usw., und die Soteriologie trägt ihrerseits einen römischen Stempel, sofern in ihr von *salus perpetua, pax aeterna, triumphus, adventus salvatoris* die Rede ist[119]. In der Ekklesiologie wurden u.a. folgende Begriffe wichtig: *institutum, corpus, vicarius Dei, haereditas, unitas, collegium*[120]. In der Liturgie finden sich Themen, wie *consacratio, devotio, pietas*, die ohne den römischen Hintergrund nicht verständlich sind[121]. Im besonderen hallt in der liturgischen Sprache der Grundsatz der alten Römer nach, nach dem die *salus populi* nur garantiert ist, wenn der Kult genau nach der Überlieferung vollzogen wird. Schliesslich wird die christliche Ethik von den alten Begriffen *iustitia, religio, militia, pietas, fides*, usw. beherrscht[122]. Ohne Zweifel wären diese Be-

[116] Zum juridischen Kontext des westlichen theologischen Denkens vgl. J. Gaudemet, Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale.

[117] Vgl. P. Stockmeier, Leo I. (Bibliografie), sowie E. Peterson, Monotheismus, mit der Einleitung zur italienischen Übersetzung von G. Ruggieri. Was Augustinus im besonderen angeht vgl. B. Studer, Gottesbegriff des Augustinus, 185.

[118] Vgl. B. Studer, Deus, Pater et Dominus.

[119] Vgl. P. Beskow, Rex Gloriae; B. Studer, Soteriologie, 122f. Dazu jetzt auch F. Heim, La théologie de la victoire; P. Dufraigne, Adventus Augusti, adventus Christi.

[120] Vgl. J.Fellermayr, Tradition.

[121] Vgl. W. Dürig, Pietas liturgica.

[122] Vgl. A. Dihle, Ethik: RAC 6 (1966) 646-796, besonders 765ff. Dazu auch die anderen einschlägigen Artikel in RAC, wie Gerechtigkeit, Fides, usw.

obachtungen zu vertiefen und wären zudem die griechischen Parallelen anzuführen. Vor allem müsste dabei aufgezeigt werden, in welcher Weise die aus der römischen Umwelt übernommen Begriffe und Vorstellungen mit denen aus der Bibel sich verschmolzen haben. Doch selbst aus den hier gemachten, gewiss viel zu summarischen Hinweisen geht genügend klar hervor, dass die Theologie der Kaiserzeit sich weitgehend einer Terminologie bediente und auf eine Vorstellungswelt zurückgriff, ohne deren gute Kenntnis sie weitgehend unverständlich bleibt.

Wichtiger ist indes hier die zweite, mehr formale Ebene. Wer die *theologia politica* als die Beschäftigung mit dem Religiösen im Hinblick auf das Staatswohl ins Auge fasst, und dabei die Überlieferung, ihre verschiedenen Formen und ihre verschiedenen Träger miteinschliesst, gelangt zu folgenden grundsätzlichen Feststellungen. In der konstantinisch-theodosianischen Zeit konnte es nicht ausbleiben, dass auch die christliche Theologie sich politisch orientierte. Unter den sozio-politischen Einflüssen ihrer Umwelt richtete auch sie sich auf die Erhaltung der religiösen Einheit des Reiches aus. Diese politische Orientierung des theologischen Denkens war ohne Zweifel schon früher angeklungen. So etwa bei Origenes[123]. Doch wurde sie bei den reichskirchlichen Theologen, von Eusebius angefangen, durchwegs viel stärker[124]. Gerade damit war jedoch auch gegeben, dass die christlichen Theologen in ihren Auseinandersetzungen sich immer wieder um eine *via media* bemühten, um den *consensus omnium* rangen, wie etwa aus dem „Ökumenismus" des Basilius oder dem Kompromiss von Chalcedon zu ersehen ist[125]. – Weil die Religion, auf der das römische Staatswohl beruhte, immer eine Religion der Väter war, kann es ausserdem nicht überraschen, dass in der Theologie des nunmehr christlich gewordenen Reiches das Prinzip der Überlieferung noch tiefer verankert wurde. Mehr als zuvor mit der „tiefeingewurzelten Neigung der Römer konfrontiert, bei jedem Versuch nationaler Selbstvergewisserung auf die eigenen Anfänge bis hin zu den Ursprüngen zurückzugreifen"[126], fühlten sich die christlichen Theologen noch mehr gedrängt, die *antiquitas* (*vetustas*) des Glaubens gegen alle Neuerungen herauszustellen, sich im besonderen auf die „Väter" (*exempla maiorum*) zu berufen[127]. Ebenso lag es in einer solch konservativen Umwelt

---

[123] Vgl. H, Crouzel, StorTeol, 214, mit Origenes, C.Cels. VIII.

[124] Vgl. S. Calderone, Eusebio di Cesarea; M. Sordi, Ambrogio.

[125] Vgl. 1.Kap.

[126] M. Fuhrmann, Spätantike, 329. – Wenn der Autor, der diese Aussage speziell im Hinblick auf Justinian und den Symmachuskreis macht, für die nachkonstantinische Zeit eine „Wiederherstellung des Einstigen" im Bereich des Religiösen ausschliesst, übersieht er, dass die religiösen Grundideen der theologia politica auch in der christlichen Zeit gleichgeblieben sind. Selbst wenn die Römer die traditionelle Religion mit dem christlichen Monotheismus vertauscht hatten, hielten sie weiterhin fest, dass das Staatswohl auf der wahren Frömmigkeit beruht und die Verantwortlichen des Staates auch für die religiösen Belange zuständig sind. Vgl. J. Leeb, Konstantin, 143ff.

[127] Zum Thema der exempla maiorum vgl. u.a. G. Madec, Ambroise, 179-186. Die Bedeutung der Väterautorität soll unten in einem eigenen Abschnitt vertieft werden.

nahe, die sozialen Gegebenheiten, die hierarchische Gesellschaftsordnung, die Stellung der Frau und die Sklaverei hinzunehmen oder, höchstens eine Entwicklung in kleinen Schritten zu erstreben[128].

In einer Welt, in der die traditionelle Religion vor allem von jenen lebendig erhalten wurde, die in der Gesellschaft Autorität hatten, von der Aristokratie sowie von den Familienvätern, musste auch das urchristliche Prinzip der Autorität einen neuen Sinn bekommen. So war es nach der Bekehrung der römischen Aristokratie nur natürlich, in der Ewigen Stadt die *auctoritas* der *principes* der Apostel noch klarer herauszustellen[129].

Die Weitergabe der Religion der Väter war ferner immer im Rahmen der Rechtsüberlieferung im allgemeinen geschehen. Dabei hatte sich ein wachsender Übergang zu einer Vereinheitlichung des Rechtes vollzogen. Kaiser Hadrian hatte den übereinstimmenden Meinungen der Rechtsgelehrten quasi Gesetzeskraft gegeben. Konstantin hatte das Zitationsgesetz erlassen. Theodosius liess die seit Konstantin erlassenen kaiserlichen Gesetze kodifizieren. Damit hatten die Gesetze nicht nur mehr Bedeutung gegenüber den alten Bräuchen bekommen, sondern nahmen auch eine festere Form an. Diese für die römische Gesellschaft so wichtige Tendenz, das Recht schriftlich und genau festzulegen, musste auch im kirchlichen Leben spürbar werden, und das umso mehr, als die kirchliche Gesetzgebung von der kaiserlichen Autorität getragen wurde (Dogmen = Edikte). Wie sehr diese Feststellung zutrifft, ergibt sich allgemein aus der immer grösseren Hartnäckigkeit, mit der von 400 an gewisse dogmatische Formeln vertreten wurden, sowie im besondern aus der Traditionstheorie des Vinzenz von Lerin.

Für die Bewahrung und Verteidigung der alten Religion und des ganzen kulturellen Erbes wurde schliesslich auch die Geschichtswissenschaft herangezogen, wie es sich vor allem für den Symmachuskreis leicht belegen lässt. Das Interesse für die Geschichte, das zum Wesen des Christentums gehört, musste in einem solchen Umkreis neue Impulse erfahren. Es gab für die christlichen Theologen sicher auch andere Gründe, dem geschichtlichen Denken mehr Gewicht zu geben, wie die Verteidigung des AT gegenüber den Manichäern oder die Rechtfertigung des nizänischen Dogmas gegenüber arianischen Kreisen. Doch wurden sie ohne Zweifel am meisten durch die Auseinandersetzungen mit dem sterbenden Heidentum dazu angeregt. Gerade deshalb kamen sie dazu, auf die geschichtliche Beweisführung nicht weniger Gewicht zu legen als auf die philosophische. Den besten Beweis dazu lieferte Augustinus, der in seiner einzigartigen Apologie *De civitate Dei* sich auf die Ebene der *cognitio historialis* des Porphyrius stellte, um mit der Hilfe der *historia sacra*, der biblischen Geschichtsschreibung, die Überlegenheit des Christentums gegenüber der Religion der Römer aufzuweisen[130]. Selbst die Tatsache, dass sich die traditionelle Geschichtsschreibung

---

[128] Vgl. G.B. Ladner, Idea of Reform.
[129] Vgl. C. Pietri, Roma christiana, II,1537-1626: „Iam regnant duo apostolorum principes".
[130] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1).

und die Panegyrik im vierten Jahrhundert sehr nahe kamen, war für die christliche Theologie von damals nicht ohne Bedeutung. Es war aus diesem Grund nämlich noch notwendiger geworden, von der Geschichte her die Grösse des Christentums aufzuweisen[131].

---

131 Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1).

Kapitel 3: Eruditio veterum

Schrifttum:
AA., La conversione religiosa nei primi secoli cristiani (XV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana): Aug. 27/1-2, Roma 1987. – Alexandre M. (Hrsg.), Philon d'Alexandrie, De congressu eruditionis gratia: Oeuvres de Philon 16, Paris 1967. – Bernardi J., La prédication des Pères cappadociens, Paris 1968. – Beutler R., Porphyrios: PRE 43 (1953) 275-313. – Büchner K., Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur des Altertums: H. Hunger, u.a. (Hrsg.), Textüberlieferung der antiken Literatur = DTV (München 1975), 346-349. – Cavalcanti E., Sinesio di Cirene: DPAC II (1984) 3217ff. – Chadwick H., Boethius, The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy, Oxford 1981. – Crespin R., Ministère et sainteté, Paris 1965. – Curti C., Quaestiones et responsiones: DPAC II (1983) 2958-2962. – Doignon J. (Hrsg.), Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu = SChr 254, Paris 1978. – Dolbeau F., Sermons inédits de saint Augustin prêchés en 397: RBen 103 (1993) 307-338. – Downey G., Erziehung und Bildung im spätrömischen Reich: H.-T. Johann (ed.), Erziehung, 549-572. – Duval Y.M., Saint Cyprien et le roi de Ninive dans l'In Ionam de Jérémie: J. Fontaine – C. Kannengiesser (Hrsg.), Mélanges J. Daniélou (Paris 1972), 551-570. – Evenepoel W., Prudence et la conversion des aristocrates romains: Aug. 30 (1990) 31-43. – Fontaine J., Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien, Paris 1981. – Fridh A., Cassiodor: TRE 7 (1981) 657-663. – Fuhrmann M., Die antike Rhetorik, München 1990^{3}. – Fuhrmann M. (Hrsg.), Römische Literaturgeschichte, Frankfurt 1994. – Gnilka C., Kultur und Conversion = Chresis II, Basel 1993. – Gori F., Mario Vittorino, Torino 1981. – Gribomont J., Les plus anciennes traductions latines: J. Fontaine – C. Pietri, Le monde latin antique et la Bible (Paris 1985), 43-65. – Gudeman A., lyseis: PRE 13: 26. Hbd. (1927) 2511-2529. – Hadot I., Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens: M. Tardieu (Hrsg.), Les règles de l'interprétation (Paris 1987), 99-119. – Hagendahl H., Die Bedeutung der Stenographie für die spätlateinische christliche Literatur: JAC 14 (1971) 24-38. – Hagendahl H., Piscatorie et non aristotelice. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern: FS B.Karlgren (Stockholm 1959), 184-193. – Harl M., Église et enseignement dans l'Orient grec au cours des premiers siècles: Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse (Paris 1993), 417-431. – Heck E., Laktanz und die Klassiker. Zur Theorie und Praxis der Verwendung heidnischer Literatur in der christlichen Apologetik bei Laktanz: Philologus 132 (1988) 161-179. – Heine R.E., The Introduction to Origen's Commentary to John Compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle: Origeniana Sexta (Louvain 1995), 3-12. – Heither T. (Hrsg.), Origenes, Römerbrief-Kommentar = Fontes Christiani 2/1, Freiburg 1990. – Hommel H. – Ziegler K., Rhetorik: KP

4,1403. – Hunger H., Buch: Lexikon der Alten Welt (1965) 510-513. – Hunger H., Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, München 1978. – Kelly J.N.D., Jerome, London 1975. – Klock C., Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa, Frankfurt 1987. – Jones A.H.M., Il tramonto del mondo antico, Bari 1972. – Knauer G.N., Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen 1955. – Kustas G.L., Saint Basil and the Rhetorical Tradition: P.J. Fedwick (ed.), Basil of Caesarea I, Toronto 1981. – Kytzler K., Brief: LAW (1965) 496-501. – Lepelley C., Un aspect de la conversion d'Augustin: La rupture avec ses ambitions sociales et politiques: BLE 88 (1987) 229-246. – Lohse B., Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts: A.M. Ritter (Hrsg.), FS C. Andresen (Göttingen 1979), 351-366. – Mainberger G.K., Rhetorica I. Reden mit Vernunft (Aristoteles, Cicero, Augustinus), Stuttgart 1987. – Mann F., Gregor, rhetor et pastor: VigChr 31 (1977) 126-147. – Marin M., Orientamenti di esegesi biblica dei Padri: A. Quacquarelli (Hrsg.), Complementi interdisciplinari di Patrologia, Roma 1989. – Marrou H.I., La division en chapitres des livres de la Cité de Dieu: Mélanges J. de Ghellinck (Gembloux 1951) I, 235-249. – Mohrmann C., Saint Augustine and the „eloquentia": Études sur le latin des chrétiens I (Roma 1961), 351-370. – Mohrmann C., Saint Augustin prédicateur: Études I, 391-402. – Naldini M. (Hrsg), Basilio di Cesarea, Discorso ai Giovani, Florenz 1984. – Nautin P. (Hrsg.), Origène, Homélies sur Jérémie, Introduction: SChr 232, Paris 1976. – Nock A.D., Bekehrung: RAC 2 (1954) 109-118. – Oberg E. (Hrsg.), Amphilochii Iconiensi Iambi ad Seleucum = PTS, Berlin 1969. – Oberg E., Das Lehrgedicht des Amphilochios von Iconion: JAC 6 (1973) 67-97. – Olivar A., Preparación e improvisación en la predicación patristica: FS J. Quasten (Münster 1970) II, 736-767 (abgedruckt in Predicación). – Pellegrino M., Introduzione a S. Agostino, Discorsi: NBA 29, Roma 1979. – Pellegrino M., Introduzione alle Lettere di S.Agostino: NBA 21 (Roma 1969), VII-CIII. – Pépin J. – Hoheisel K., Hermeneutik: RAC 14 (1988) 722-771. – Pizzamiglio P., Le scienze e la Patristica: A. Quacquarelli, Complementi interdisciplinari di Patrologia (Roma 1989), 185-221. – Poque S. (Hrsg.), Augustin d'Hippone, Sermons pour la Pâque = SChr 116, Paris 1966. – Preisendanz K., Anthologie: KP 1,375ff. – Quacquarelli A., Retorica: DPAC II,2985-2988. – Quinn K., Die persönliche Dichtung der Klassik: M. Fuhrmann (Hrsg.), Römische Literatur (Frankfurt 1974), 209-250. – Raber F., Institutiones: KP 2,1416. – Riley M., Christian Initiation: a comparative study of the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostome, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan, Washington 1974. – Rinaldi G., Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle „quaestiones et responsiones": ASE 6 (1989) 99-124. – Rondeau M.J., Exégèse du psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse: J. Fontaine – C. Kannengiesser (Hrsg.), Mélanges J. Daniélou (Paris 1972), 517-531. – Santaniello G., (Hrsg.), Paolino di Nola, Le Lettere, 2 Bd., Neapel 1992. – Schlieben R., Christliche Theologie und Philosophie in der Spätantike. Die schulwissenschaftliche Methode der Psalmenexegese Cassiodors, Berlin 1974. – Schmidt G., Dialog: KP 2 (Nachträge), 1575ff. – Schmidt P., Priscianus: KP 4,1141f. – Schmitz J. (Hrsg.), Ambrosius, De sacramentis – De mysteriis. Einleitung = Fontes Christiani 3, Freiburg 1990. – Schneider J., Brief: RAC 2 (1954) 564-585. – Scholl R., Das Bildungsproblem in der Alten Kirche: H.-T. Johann (Hrsg.), Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike

(Darmstadt 1978), 503-526. – Schreckenberg H., Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11.Jh.), Frankfurt a.M. 1992. – Schütz W., Der christliche Gottesdienst bei Origenes, Stuttgart 1984. – Spira A. (Hrsg.), The Biographical Works of Gregory of Nyssa, Philadelphia 1984. – Studer B., Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen: FS M. Pellegrino (Dominus Salvator 121-139). – Studer B., Die doppelte Exegese bei Origenes: G. Dorival – A. Le Boulluec (Hrsg.), Origeniana Sexta (Louvain 1995) 303-323. – Stuiber A., Ambrosiaster: RAC Suppl. 1/2 (1985) 301-330 (= JAC 13 (1970) 119-123. – Sykutris J., Epistolographie: PRE Suppl. 5 (1931) 185-220 (KP 2,324-327). – Thraede K., Grundzüge der griechisch-römischen Brieftopik, München 1970. – Vian G.M., Le Quaestiones di Filone: ASE 9 (1992) 365-386. – Vielhauer P., Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1978. – Vollenweider S., Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene, Göttingen 1985. – Voss B.R., Der Dialog in der frühchristlichen Literatur = Studia et testimonia antiqua 9, München 1970. – Zelzer M., Cassiodoro come continuatore del rinascimento del quarto secolo: S. Leanza (Hrsg.), Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace (Atti del Convegno, 25/27 ottobre 1990) (Messina 1994), 221-231. – Zelzer M., *Ambrosius* von Mailand und das Erbe der klassischen Tradition: Wiener Studien 100 (1987) 201-226. – Zelzer M., Die Briefliteratur: NHL 4,321-353.

Die *theologia mythica* als der dichterische Ausdruck des religiösen Lebens umfasste ohne Zweifel nicht die ganze *eruditio*, die in der Spätantike der Bildung des Idealmenschen zu Grunde lag. Die literarische Kultur des *orator sapiens*, d.h. was hier mit *eruditio* zusammengefasst werden soll, beschränkte sich nämlich nicht auf die im Grammatikunterricht übliche Lektüre der Dichter. Ausser den elementaren Kenntnissen des Lesens, Schreibens und Rechnens schloss sie auch die Rhetorik ein, in der vor allem die Redner und andere Prosaschriftsteller gelesen wurden. Sie war überdies auf die wissenschaftlichen Disziplinen sowie selbst auf die Philosophie offen, zum mindesten auf die Dialektik. Das Studium der Dichtung, d.h. im Grunde genommen die *theologia poetica*, bildete jedoch den Mittelpunkt des Schulunterrichtes. Wie sehr das zutraf, erhellt die Tatsache, dass selbst ein neuplatonischer Philosoph wie Porphyrius Homer kommentierte[1]. Bemerkenswert ist ebenso die Liebe des Macrobius zu Vergil[2]. Es ist denn auch bezeichnend, dass gute Kenner der Spätantike deren Kultur als eine Kultur des Wortes bewerten[3]. Jedenfalls steht im folgenden unter dem Titel *Eruditio veterum* alles in Frage, was die Bildung des Redners ausmachte, ausgenommen seine historiographischen und philosophischen Kenntnisse, die bereits behandelt wurden bzw. im folgenden Kapitel zur Sprache kommen.

---

1 Vgl. J. Pépin, Tradition, 57-80: „Porphyre, exégète d'Homère".

2 Vgl. Macrobius, Saturn. I 7,7ff: sacrum studium litterarum; I 24,12f: zur allegorischen Auslegung von Vergil. Dazu M. Fuhrmann, Spätantike, 91, sowie 99. Was hingegen die philosophische Bildung des Macrobius im besonderen betrifft, vgl. J. Pépin, Tradition, 81-84: „Macrobe, lecteur de Porphyre", sowie M. Fuhrmann, Spätantike, 143-149.

3 Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 674-677. Marrou geht selbst soweit, dass er von einer „Verschulung" dieser Wortkultur (caractère scolaire de la vie littéraire) spricht: Éducation, 271.

A. Die literarische Kultur im vierten und fünften Jahrhundert

1. Die Entwicklung der kulturellen Umwelt

Im vierten und fünften Jahrhundert erfolgte die Begegnung von Antike und Christentum, oder besser, das Bewusstwerden der Christen, zugleich Gläubige der Kirche und Bürger des römischen Reiches zu sein, auch und vor allem auf der literarischen Ebene[4]. Die Christen lebten zusammen mit den Heiden nicht nur den gleichen Alltag, teilten nicht allein Freuden und Leiden einer römischen Familie, sondern sehnten sich mit ihnen auch nach einer Erneuerung ihrer gemeinsamen Lebensbedingungen. Ebenso verkehrten sie miteinander auf der gleichen menschlichen Ebene. Sie sprachen mehr oder weniger dieselbe Sprache[5]. Bei aller Liebe zur Einfachheit der Bibel, verachteten sie keineswegs das literarische Schönheitsideal der Nicht-Christen[6]. Diese Gemeinsamkeit in der Sprache und im Ausdruck erklärt sich ohne weiteres: Sie hatten zusammen dieselbe Schule besucht. Mit anderen Worten, sie hatten zusammen mit ihren Zeitgenossen dieselben klassischen Autoren gelesen[7].

Diese Situation war nicht ganz neu. Die Christen der ersten Jahrhunderte hatten schon unter zum Teil ähnlichen Bedingungen gelebt[8]. Doch wurde das Zusammenleben von Gläubigen und Nicht-Gläubigen nunmehr viel intensiver. Drei Gründe führten im vierten Jahrhundert die Christen zu einer weitergehenden Identifikation mit ihrer gesellschaftlichen und kulturellen Umwelt. Das Ende der Verfolgungen wurde als Sieg der gerechten Sache angesehen. Es war nicht gegen das Reich, sondern innerhalb des Reiches gegen die subversiven Kräfte erreicht worden[9]. Die Christen, die schon in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts zu einem bedeutenden sozialen Faktor geworden waren, erlangten im vierten Jahrhundert, zuerst im Osten, dann auch im Westen, die Mehrheit in der Bevölkerung[10]. Schliesslich schloss der endgültige, zwar erst nach 400 errungene Sieg des Christentums auch die Bekehrung der römischen Aristokratie mit ein[11]. Das bedeutete, dass die senatoriale Klasse, die sich für die alte Religion, die Rettung der Klassiker und für die Pflege der Geschichtsschreibung eingesetzt hatte und von einem Symmachus selbst als Weltelite hingestellt worden war[12], die *romanitas* nicht mehr allein verteidigte. Mit ihr zusammen

---

[4] Vgl. J. Fontaine, Christentum ist auch Antike: JAC 25 (1982) 5-21, sowie M. Simonetti, Cristianesimo, 70f.

[5] Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 49ff.

[6] Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 52-55; 82f.

[7] Was die Allgemeinheit der Schule betrifft, vgl. H.I. Marrou, Éducation, 429ff; M. Simonetti, Cristianesimo, 76ff; A. Piganiol, L'Empire chrétien, 433ff; I.Hadot, Arts libéraux, 215-261: „Système scholaire et culture générale à l'époque impériale".

[8] Vgl. C. Munier, L'Église dans l'Empire Romain, 116-129.

[9] Vgl. Laktanz, De morte pers.; Eusebius, Vita Constantini, und H.E.

[10] Vgl. K. Baus, Kirchengeschichte: HKG II/1,190-220, besonders 219f.

[11] Vgl. C. Pietri, Roma christiana, I,405-460.

[12] Symmachus, ep. I,52. Dazu M. Fuhrmann, Spätantike, 67-70.

trat nun die ganze christliche Gemeinde von Rom gegenüber der *gothia* für die *Roma aeterna* ein[13].

Um voll zu verstehen, in welchem Sinn die christliche Gesellschaft auf Grund dieser Entwicklung sich den Werten der antiken Kultur mehr denn je erschloss, ist es hilfreich, die Haltung der Christen gegenüber der Schule und die daraus sich ergebenden Folgen ins Auge zu fassen. Bekanntlich haben die bedeutendsten christlichen Autoren der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die besten damaligen Schulen besucht. Basilius und Gregor von Nazianz haben, zusammen mit dem späteren Kaiser Julian, an der Universität von Athen studiert; Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia sind Schüler des berühmten Libanius gewesen; Hieronymus hat in Rom Donatus gehört. Andererseits hatten seit 250 einige Christen an öffentlichen Schulen gelehrt. Während des vierten Jahrhunderts kam dies häufiger vor. Die Gegenmassnahmen Kaiser Julians in den Jahren 362/3 bewirkten nur eine kurzfristige Unterbrechung und wurden selbst von heidnischer Seite missbilligt[14]. Unter den christlichen Professoren sind zu erwähnen Laktanz, Gregor von Nyssa und Augustinus. Die antike Schule nun hatte schon seit langem als Hauptziel gehabt, auf die Politik vorzubereiten, Magistraten und Gouverneure auszubilden. Das galt noch, wenn auch nicht mehr in gleichem Masse, für das vierte und fünfte Jahrhundert. Wer sich eine gute rhetorische Bildung erworben hatte, besass noch immer gute Aussicht auf eine Staatsstelle[15]. Augustinus liefert dafür ein gutes Beispiel. Seine Eltern und er selbst betrachteten die Allgemeinbildung als Vorbereitung auf die öffentliche Karriere[16]. Bemerkenswerterweise bemühten sich gerade auch die Kaiser um eine solide Ausbildung ihrer Söhne. Die fremden Heerführer ihrerseits taten es ihnen gleich[17]. Obwohl die christlichen Gemeinden keine eigenen Schulen gründeten[18], gaben sich die führenden Bischöfe über die Notwendigkeit einer gewissen intellektuellen Vorbereitung der Seelsorger voll Rechenschaft. Die Reden Gregors von Nazianz, die Schrift des Chrysostomus über das Priestertum, die Bücher *De officiis* des Ambrosius und *De doctrina christiana* des Augustinus sind ein beredter Beweis dafür[19].

Die bisher im Blick auf das vierte und fünfte Jahrhunderte gemachten Beobachtungen erhalten eine gewisse Bestätigung oder wenigstens eine treffliche Illustration durch die Verhältnisse, die später in Gallien, Afrika und Italien anzutreffen sind[20]. Während das gesellschaftliche Gefüge im

---

13 Vgl. W. Evenepoel, Prudence: Aug. 30 (1990) 31-43.

14 Vgl. H.I. Marrou, Éducation, 429ff; M. Fuhrmann, Spätantike, 84.

15 Vgl. H.I. Marrou, Éducation, 412ff; M. Fuhrmann, Rhetorik, 65.

16 Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 84f, sowie vor allem C. Lepelley, Conversion d'Augustin (Literatur).

17 Vgl. H.I. Marrou, Éducation, 410ff.

18 Vgl. H.I. Marrou, Éducation, 425f.

19 Vgl. R. Gryson, Le prêtre selon Ambroise; R. Crespin, Ministère et saintetè.

20 Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 331-355. Dazu B. Studer, in StorTeol, 616f, mit der dort verzeichneten Literatur.

Westreich Auflösungstendenzen zeigte, wurde Gallien Mittelpunkt des Studiums der antiken Literatur. Die Schulen, die Grossgrundbesitzer, der Episkopat und auch die Klöster setzten sich für die Bewahrung des kulturellen Erbes ein. Abgesehen von einem gewissen Wiederaufleben des Griechischen gegen 470, beruhte die Kultur auf der national-römischen Literatur, auf dem Schrifttum von Cicero, Vergil, Terenz und Sallust und anderen mehr. Gewisse Bischöfe begnügten sich allerdings mit der christlichen Literatur. Immerhin pflegten auch sie die Sprache. In Afrika behinderte die politische Lage die traditionelle Kultur noch mehr. Doch selbst unter der Vandalenherrschaft wurden die klassischen Studien, wenigstens in Karthago, noch gepflegt, wie die *Anthologia Latina*, eine Sammlung von Gedichten, bezeugt[21]. Unter Justinian verbesserte sich natürlich die Lage, wie die starken Spuren bezeugen, welche die östliche Bildung in Spanien, Gallien und Süditalien hinterlassen hat. In Italien gelangte die antike Literatur unter Theodorich (493-526) in einer römisch-gothischen Umwelt zu ihrer letzten Blüte. Die alte Aristokratie mit Ennodius von Pavia, Boethius und Cassiodor machte sich nochmals zum Bannerträger der antiken literarischen Tradition[22]. Noch später werden die langobardische (7. Jh.) und die karolingische Renaissance (8.Jh.) folgen. Im übrigen versteht es sich, dass im Osten die Kontinuität der traditionellen Kultur in den dortigen viel weniger gestörten politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen viel besser gewahrt wurde. Diese Hinweise auf die spätern Zeiten gehen keineswegs über den Rahmen dieser auf die Reichskirche konzentrierten Untersuchung hinaus. Lassen sich doch viele Gegebenheiten der hier in Frage stehenden Periode durch einen Blick auf die gesamte Spätantike besser verstehen. So erlaubt etwa das schriftliche Werk des Cassiodor, besonders sein Psalmenkommentar, einen tiefen Einblick in die literarischen Ideale eines Augustinus und seiner Zeitgenossen[23]. Ähnliches gilt von den Schriften des Boethius[24]. Was den Osten betrifft, gilt diese wichtige Feststellung selbst von späteren byzantinischen Schriftstellern, die vieles aus der Antike bewahrt haben, und erlaubt, diese besser zu verstehen[25].

2. Die Haupteigentümlichkeiten der literarischen Bildung

Wenn man sich nun über die Eigenart der literarischen Bildung eine genauere Vorstellung machen will, sind zuerst zwei sekundäre Tatsachen in Betracht zu ziehen. Auf der einen Seite stellt man die wachsende Bedeutung

---

21 Vgl. K. Preisendanz, Anthologie: KP 1,375ff, sowie M. Fuhrmann, Spätantike, 299.

22 Vgl. dazu M. Zelzer, Cassiodoro.

23 Vgl. A. Fridh, Cassiodor: TRE 7 (1981) 657-663; AA. Atti del Simposio su Cassiodoro, sowie vor allem R. Schlieben, Psalmenexegese Cassiodors.

24 Vgl. H. Chadwick, Boethius; M. Fuhrmann, Spätantike, 149-156.

25 Vgl. zu dieser Frage beispielsweise C. Klock, Untersuchungen, 8-41: „Gregor von Nyssa in der literarischen Kritik der Byzantiner", mit der dort zitierten Literatur.

der Grammatik fest. In der Spätantike erschienen tatsächlich viele Handbücher dieser Disziplin[26]. Diese Vorliebe für die Grammatik wirkt noch in einem späten Werk, dem berühmtesten dieser Art, in der *Institutio grammatica* des Priscian nach, der in den ersten Dezennien des sechstens Jahrhunderts in Konstantinopel die lateinische Grammatik lehrte[27]. Andererseits verschwand die Zweisprachigkeit, die besonders im Westen eine Selbstverständlichkeit gewesen war, weil in der Schule nicht mehr in Latein und Griechisch unterrichtet wurde. Immerhin wurde im Westen das Griechische in den höheren Gesellschaftsschichten bis ins sechste Jahrhundert weiter gepflegt. Es gibt dafür sowohl heidnische als auch christliche Beispiele. Im Osten hingegen wurde das Latein, das allerdings nie besonders geschätzt worden war, im fünften und sechsten Jahrhundert aufgegeben. Im Jahre 438 trat das Griechisch als offizielle Sprache an die Stelle des Lateinischen. Dieses überlebte noch im römischen Recht. Gegen Ende der Regierungszeit Kaiser Justinians nahm das östliche „Römertum“ das Griechisch endgültig als Sprache des Staates und der Kultur an[28].

Die hervorstechendste Charakteristik der literarischen Kultur der konstantinischen und theodosianischen Zeit bestand indes in ihrem Klassizismus. Darunter ist die Vorliebe für die berühmten Autoren der Vergangenheit gemeint, für die Schriftsteller, deren Werke man in der Schule las, eben für die Klassiker[29]. Die Rückkehr zu den massgeblichen Autoren hatte schon im ersten Jahrhundert v. Chr. gewisse Kreise geprägt. Sie hatten damals gegen manche durch den Asianismus hervorgerufene Auflösungserscheinungen in der Sprache reagiert und die Nachahmung von Vorbildern in der reinen (attischen) Sprache – besonders von Lysias und Demosthenes – gefordert[30]. Cicero hatte seinerseits in Rom die Lektüre der griechischen Autoren propagiert. Gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. war eine Rückkehr zu den *veteres latini* erfolgt. Doch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts führte die entschlossene Verteidigung der alten Werte zu einer eigentlichen Renaissance. Die Klassiker, Autoren, die vor dem zweiten Jahrhundert n. Chr. gelebt hatten, standen nun auf dem Unterrichtsprogramm. Es begann zugleich die Zeit der Neuausgaben. Diese wurden übrigens auch deswegen notwendig, weil die alten Schriften von den wenig haltbaren Papyrusrollen auf die robusteren Pergamentkodices zu überschrieben werden sollten[31]. Vor allem aber setzte eine rege Kommentierung

[26] Vgl. M. Fuhrmann, Lehrbuch, sowie besonders H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 105; P. Schmidt, Priscianus: KP 4,1141f; H.I. Marrou, Christiana tempora, 52f; L. Holtz, Donat, 219-253.

[27] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 88.

[28] Vgl. O. Pasquato, Spettacoli, 79 (Literatur), und vor allem die gute, im Anschluss an P. Courcelle verfasste Zusammenfassung der Frage bei I. Hadot, Arts libéraux, 247-252. Dazu H.I. Marrou, Éducation, 346—355, mit einer Karte, sowie M. Fuhrmann, Spätantike, 82.

[29] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 51-55: „Die Blüte der lateinischen Literatur der Spätantike“. Dazu H.I. Marrou, Éducation, 421ff: Christianisme et classicisme.

[30] Vgl. H. Hommel – K. Ziegler, Rhetorik: KP 4,1403, mit Quintilian, Inst. X 2,24ff.

[31] Vgl. K. Büchner, Überlieferungsgeschichte: DTV, 346-349.

ein. Das berühmteste Beispiel dafür ist Donatus, der Vergil und Terenz kommentiert hat[32]. Im Osten las man am meisten Homer und Thukydides, im Westen hingegen das Viergestirn: Cicero, Vergil, Terenz und Sallust sowie, speziell in christlichen Kreisen, auch Seneca[33].

Es kann weiter nicht überraschen, dass sich auch die christlichen Autoren der klassizistischen Bewegung anschlossen. Für sie gehörte es zur Annahme der Reichskultur. Sie trachteten geradezu danach, die Vereinbarkeit des Christentums und der griechisch-römischen Kultur unter Beweis zu stellen, vor allem zur Zeit des „Kulturkampfes" unter Julian (363/3). Man muss allerdings zwischen den Verhältnissen des Ostens und jenen des Westens unterscheiden. In den östlichen Provinzen zeigte Athanasius kein allzu grosses Interesse an den Klassikern, die beiden Apollinaris und besonders die Kappadozier hingegen wohl[34]. Überzeugt von der Nützlichkeit der Klassiker verfasste Basilius seine Schrift *Ad iuvenes*[35]. Gregor von Nazianz machte sich die Ideale der griechischen *paideia* ganz zu eigen, wie sowohl seine Reden als auch seine Briefe und seine Gedichten zeigen[36]. Der Nyssener kritisierte geradezu vom literarischen Standpunkt aus seinen Gegner Eunomius[37]. Amphilochius schliesslich trat in einer Dichtung für die antike Schule ein[38].

Der Klassizismus der lateinischen Autoren erwies sich indes noch stärker[39]. Gewiss war ihr Zugang zu den profanen griechischen Quellen eher beschränkt. Selbst jene, die wie Hieronymus gut Griechisch konnten, kannten die griechischen Klassiker kaum anders als auf Grund von Handbüchern oder lateinischen Übersetzungen, etwa von Cicero oder von griechischen Vätern[40]. Gegenüber dem eigenen klassischen Erbe hingegen war ihre Begeisterung eher noch intensiver als die ihrer östlichen Kollegen. Jedenfalls war sie tiefer motiviert, sofern die lateinischen Autoren den Klassizismus letztlich aus der Treue zur *Roma aeterna* pflegten. Das vierte Jahrhundert der lateinischen Patristik kann tatsächlich als klassizistische Epoche, als die ciceronianische Zeit betrachtet werden[41]. Die Rezeption der klassischen Autoren

---

32 Vgl. L. Holtz, Donat.

33 Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 74-83. Zur Bedeutung Vergils für Heiden und Christen im besonderen vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 218f.

34 Vgl. W. Jaeger, Christentum und Bildung, 55.

35 Vgl. M. Naldini (Hrsg.), Basilio di Cesarea, Discorso ai Giovani.

36 Vgl. Gregor von Nazianz, or.4 & 5 c. Iulianum, mit dem Kommentar von A. Kurmann, Gregor von Nazianz.

37 Vgl. W. Jaeger, Christentum und Bildung, 111f.

38 Vgl. E. Oberg, Amphilochii Iconiensi Iambi ad Seleucum; ders., Das Lehrgedicht des Amphilochios: JAC 6 (1973) 67-97.

39 Nach M. Fuhrmann, Spätantike, 171, war die klassizistische Haltung in der Spätantike nicht einfach das Signum einer ganzen Epoche, sondern beruhte stets auf der Haltung einzelner Autoren, wie Minucius Felix, Laktanz, Hieronymus und Boethius. Er fasst indes offensichtlich den Begriff „klassizistisch" etwas enger.

40 Ambrosius bildete wohl eine Ausnahme. Vgl. M. Zelzer, Ambrosius und die klassische Tradition.

41 Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 55.

geschah gewiss nicht ohne Schwierigkeiten und Rückfälle. Wie noch zu zeigen ist, gab es Spannungen zwischen aufrichtiger Offenheit und inneren Reserven. Vorläufig sei nur festgehalten, wie sehr die lateinischen Autoren der Reichskirche die klassische Sprache schätzten[42]. So äusserten Laktanz und Hilarius den Wunsch, wie die Klassiker schreiben zu können[43]. Hieronymus beurteilte das schriftstellerische Können der christlichen Autoren und seiner Freunde nach dem gleichen Massstab[44]. Zudem ging er auf die Wünsche von Damasus ein, der ihn gerade deswegen mit der Revision der lateinischen Bibel beauftragte, weil sie sich allzu sehr von der klassischen Literatur abhob[45]. Augustinus hingegen erscheint nicht gerade kohärent, wenn er bekennt, in seiner Jugend wie andere Gebildete mit der Sprache der Bibel schlecht zurechtgekommen zu sein, in seinen alten Tagen dann aber nachzuweisen suchte, dass fast alle Stilarten und Stilmittel, deren die Rhetoren sich rühmten, in der Heiligen Schrift zur Anwendung kommen[46]. Doch gerade dabei legte er nahe, wie sehr er den sprachlichen Ausdruck nach der klassischen *eloquentia* bemass. Gewiss hob er dabei – er antwortete damit übrigens auf einen ihm gemachten Einwand – den einzigartigen Charme der biblischen Bücher hervor. Doch gleichzeitig gab er zu verstehen, dass in der biblischen Sprachform (*altera eloquentia*) die klassische Redeweise (*nostra eloquentia*) weiterhin, wenn auch diskret, zur Geltung kommt[47]. Damit blieb Augustinus in Grunde genommen auf der traditionell gewordenen Linie seiner Vorgänger. Auch sie hatten die einfache Sprache der Bibel dem rednerischen Auffand der Klassiker entgegen gestellt, sich aber dennoch in der Theorie und vor allem in der Praxis an die literarischen Gewohnheiten und Regeln der Alten gehalten[48]. Es ist selbst die eigenartige Tatsache zu erwähnen, dass sowohl im Osten als auch im Westen versucht wurde, biblische Texte in Versform zu bringen. Im lateinischen Bereich stellt Proba das berühmteste Beispiel dar[49]. Sie legte gegen 360 die Heilsgeschichte in Hexametern vor und übernahm dabei auch ca. 700 Verse aus Vergil.

---

[42] Vgl. zum folgenden H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 52ff, der sich auf E. Norden, Die antike Kunstprosa, stützt.

[43] Vgl. Laktanz, Instit. III 1,1, und Hilarius, trin. I,38, sowie In Psalm. 13,1.

[44] Vgl. Hieronymus, De viris illustribus. Dazu ep. 85,1,1 (An Paulinus): „Voce me provocas ad scribendum, terres eloquentia; et in epistolari stylo prope Tullium repraesentas", sowie ep. 58,10 und 70,5: mit den Urteilen über Cyprian, Laktanz und Hilarius.

[45] Vgl. J. Gribomont, Traductions latines: 43-65, besonders 61, mit dem Hinweis auf die Vorworte, die Hieronymus einzelnen Teilen der Vulgata voranstellte. Gribomont ist allerdings skeptisch gegenüber der Rolle von Damasus.

[46] Vgl. Augustinus, conf. III 5,9, sowie doct.chr. IV 6,9ff.

[47] Augustinus, doct.chr. IV 6,10: „Illud magis admiror et stupeo quod ista nostra eloquentia ita usi sunt per alteram quandam eloquentiam suam, ut nec deesset eis nec emineret in eis, quia eam nec improbari ab illis nec ostentari oportebat: quorum alterum fieret, si vitaretur; alterum putari posset, si facile agnosceretur." – Dazu den Kommentar von M. Simonetti, Istruzione cristiana, 535f.

[48] Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 54, mit dem Hinweis auf Cyprian, Ad Donatum 2, und Hieronymus, ep. 22,2,2. Dazu Laktanz, Instit. III,1; Chrysostomus, Hom.Ioan. 2: MG 59,29f.

[49] Vgl. C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, 347.

Wie sehr tatsächlich mit klassischen Einflüssen auf den Sprachstil, die Auswahl der literarischen Gattungen und vor allem auf die Mentalität zu rechnen ist, lässt sich aus den folgenden Feststellungen leicht ersehen. In manchen Autoren sind die wörtlichen Zitate aus den Klassikern sehr zahlreich[50]. Sie hatten diese Texte seit ihrer Schulzeit einfach im Kopf. Zudem lag es ihnen am Herzen, die gebildeten Menschen ihrer Zeit anzusprechen. Gerade diese Absicht ist auch der tiefste Grund dafür, dass sie selbst die anderen christlichen Autoren im Hinblick auf ihre Klassizität bewerteten. Vor allem gestalteten die bedeutendsten Autoren des Westens, besonders nach 350, ihre Schriften häufig nach klassischen Vorbildern. So hielt sich Laktanz, dem man den Titel eines *Cicero christianus* verlieh, bei seinen *Institutiones* an Quintilian[51]. Hilarius bewies seine klassische Bildung im Prolog zu seinem Hauptwerk *De Trinitate*[52]. Ambrosius ahmte in seiner Schrift *De Officiis* das gleichnamige Werk Ciceros nach[53]. Hieronymus blieb seinem Schwur, auf die Lektüre der Klassiker zu verzichten, alles andere als treu[54]; sowohl in seiner Schrift *De viris illustribus* als auch in seinen Kommentaren folgte er den Spuren der Klassiker. Augustinus nahm sich in seiner Begeisterung für die klassische Bildung vor, eine umfassende Enzyklopädie der sieben Künste zu verfassen[55], kam jedoch nicht über die ersten Anfänge hinaus. Später griff er dann in Rücksicht auf seine gebildeten Freunde und Bekannte auf die Klassiker zurück. Vor allem schwebte ihm bei der Abfassung von *De doctrina christiana*, der Schrift, in der er die klassische Bildung bewusst in den Dienst der Exegese und der Predigt stellte, das Werk Ciceros *De oratore* vor Augen[56]. Schliesslich schuf Prudentius im Anschluss an Hilarius und Ambrosius eine klassizistische Dichtung, welche die heidnische Dichtung von damals weit übertraf[57].

B. Die Konversion der Gebildeten zum christlichen Glauben

Um die Frage weiter zu vertiefen, in welchem Masse die Christen, besonders die bedeutenden Theologen, sich mit der antiken Kultur identifiziert haben, ist es hilfreich, dem Phänomen der Bekehrungen nachzugehen, also zu untersuchen, wie manche literarisch Gebildete sich dem christ-

---

50 Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 51.

51 Zur Einordnung von Laktanz in die lateinische Literaturgeschichte vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassidor, 38-48, sowie M. Fuhrmann, Spätantike, 177-180.

52 Vgl. J. Doignon, Hilaire, 100-156.

53 Vgl. E. Dassmann, Ambrosius: TRE 2 (1978) 363-386, besonders 373 (Literatur). Dazu M. Zelzer, Cassiodoro, 223.

54 Vgl. J.N.D. Kelly, Jerome, 41-44 (Literatur).

55 Vgl. zur literarischen Einstellung des Augustinus das klassische Werk von H.I. Marrou, Augustin.

56 Vgl. M. Simonetti, Istruzione cristiana; K. Pollmann, Doctrina christiana, sowie vor allem P. Prestel, Rezeption.

57 Vgl. J. Fontaine, Naissance de la poésie.

lichen Glauben zugewandt oder sogar das „vollkommene Leben" gewählt haben[58].

1. *Das Phänomen der Bekehrungen als solches*

Schon in den ersten drei Jahrhunderten begegnet man berühmt gewordenen Bekehrungen von Intellektuellen, wie Justinus, Klemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes oder Cyprian von Karthago[59]. Bei diesen Bekehrungen zum wahren Leben erfolgte immer auch eine mehr oder weniger positive Stellungnahme gegenüber der eigenen literarischen oder philosophischen Bildung. Zur Zeit des Überganges nun, am Anfang des vierten Jahrhunderts, rief die Bekehrung eines Arnobius und eines Laktanz Erstaunen hervor. Der erste rechtfertigte sich in seiner Schrift *Adversus Nationes*. Dort legte er gegenüber den heidnischen Möglichkeiten, Gott zu erkennen, konkret also gegenüber der Rhetorik und der Philosophie, einen ausgesprochenen Pessimismus an den Tag. Er bekämpfte darin namentlich die Mythen und Mysterien[60]. Laktanz musste seinerseits nach seiner zu unbekannter Zeit erfolgten Konversion im Jahre 303 auf seine Lehrtätigkeit verzichten, die er in der kaiserlichen Residenz von Nikomedien ausgeübt hatte[61]. Er zog sich ins private Leben zurück. Dann wurde er am Hof Konstantins angestellt. In dieser Zeit bekannte er sich offen zum christlichen Glauben. In den *Institutiones divinae*, die er 324 vervollständigte, wandte er sich gegen die falsche Religion und die falsche Weisheit. Dabei stützte er sich auf zahlreiche klassische Zitate. Ebenso in seiner Schrift *De ira Dei*. In *De mortibus persecutorum* hingegen verfolgte er eine scharf anti-heidnische Tendenz, verzichtete jedoch nicht auf jene literarischen Züge, die ihm, wie schon gesagt, den Titel eines *Cicero Christianus* einbrachten[62].

Von der Zeit Konstantins an wurden die Konvertiten immer zahlreicher. Für den Osten seien erwähnt Basilius und sein Freund Gregor von Nazianz[63], Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia. Sie stammten alle aus höheren Kreisen. Da ihre Familien bereits christlich waren, bekehrten sie sich nicht zum Glauben, sondern zum monastischen Leben[64]. Im Westen ragten hervor: Hilarius von Poitiers, der im Prolog zu *De Trinitate* von seiner Bekehrung berichtet[65]; Hieronymus, der, einmal Mönch gewor-

[58] Vgl. A.D. Nock, Bekehrung: RAC 2 (1954) 109-118; J. Doignon, Hilaire, 52², mit Augustinus, doct.chr. II 40,60, sowie 113f; J.C.Fredouille, Tertullien; C. Gnilka, Kultur und Conversion. Dazu AA., La conversione religiosa nei primi secoli cristiani.

[59] Vgl. schon die Wertung bei Augustinus, doct.chr. IV 14,31: Hinkehr Cyprians zu einer eloquentia gravior et modestior. Dazu H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 30.

[60] Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 32-38.

[61] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 177-180.

[62] Vgl. ausser Fuhrmann auch H. Hagendahl, Von Tertullian bis Cassiodor, 38-48.

[63] Vgl. Basilius, ep. 223, mit dem Konversionsbericht.

[64] Vgl. die Biographien der betreffenden Autoren, sowie speziell Gregor von Nyssa, Vita Macrinae.

[65] Vgl. J. Doignon, Hilaire, 25-156: „La naissance de la foi", mit der Analyse des Prologs zu De Trinitate.

den, gegenüber der klassischen Bildung eine eher zwiespältige Haltung einnahm[66]; Ambrosius, der nach seiner ihm aufgezwungenen Wahl zum Bischof seine ausgezeichnete Bildung in den Dienst seiner Seelsorge stellte[67]; Augustinus, der nach seiner Priesterweihe die rhetorische und philosophische Kultur immer mehr dem Studium der Bibel unterordnete, aber je nach seinen Gesprächspartnern noch immer davon profitierte[68]; schliesslich Paulinus von Nola, der nach seiner Bekehrung zum asketischen Leben im Jahre 390 zu einem christlichen Dichter wurde[69]. Im Gallien des fünften Jahrhunderts finden sich weitere Konvertiten, wie Johannes Cassianus und Eucherius von Lyon. Selbst wenn bei ihnen das Christliche gegenüber dem Klassischen noch gewichtiger wurde, pflegten sie dennoch die Sprache und den Stil der bewährten Autoren[70].

2. *Die Bedeutung der Konversionen*

a. Ein mehr oder weniger tiefer Bruch

In der Antike forderte die Bekehrung zum Christentum einem heidnischen Gebildeten einen spürbaren Verzicht ab. Er musste über sich hinauswachsen und die Hinfälligkeit und die Grenzen jener Kultur anerkennen, in der er vorher gelebt hatte[71]. Wer sich zum christlichen Glauben hinwenden und eventuell den Weg der Vollkommenheit einschlagen wollte, stellte also seine bisherige Identität in Frage, musste vielleicht einen Bruch mit der Gesellschaft riskieren, in die er hineingeboren worden war. Zumindest hatte er auf manches Liebe zu verzichten, das seit seiner Kindheit zu seinem Alltag gehörte. Diese unumgängliche kritische Einstellung erscheint besonders klar in der Haltung, welche die gebildeten Christen in der Frage der üblichen Erziehung der Jugendlichen einnahmen[72]. Allerdings fällt das Urteil in diesem Bereich oft recht schwer. Das zeigt sich vor allem in folgenden Fällen. Gregor von Nyssa hatte zwar bei seiner „Konversion" die Tätigkeit als Lehrer der Rhetorik aufgegeben, aber selbst danach in mancher Hinsicht eine positive Haltung zu ihr beibehalten[73]. Ebenso rät Hieronymus, der sich vorgenommen hatte, auf die Lektüre der Klassiker zu verzichten, den Priestern davon ab[74], gleichzeitig jedoch gestattet er sie den Jugendlichen und

---

66 Vgl. J.N.D. Kelly, Jerome, 41-44, mit ep.22,30. Dazu Y.M. Duval, Saint Cyprien et l'In Ionam de Jérôme.

67 Vgl. E. Dassmann, Ambrosius: TRE 2 (1978) 363-386; M. Zelzer, Ambrosius und das Erbe der klassischen Tradition.

68 Vgl. H.I. Marrou, Augustin, und speziell ep. 118 (an Dioscorus, um 410), mit Hinweisen auf Cicero, De natura deorum.

69 Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 72f.

70 Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 91f; 98ff.

71 Vgl. H.I. Marrou, Éducation, 423ff.

72 Vgl. H.I. Marrou, Tempora christiana, 62ff; M. Harl, Église et enseignement.

73 Vgl. F. Mann, Gregor, rhetor et pastor.

74 Vgl. Hieronymus, ep. 22,30 und 21,13.

stand, was seine eigene Person anging, weiterhin unter dem Einfluss der antiken Kultur[75]. Synesius von Cyrene liess sich nur unter der Bedingung zum Bischof weihen, dass er nicht aufhören müsse, sich der neuplatonischen Philosophie zu widmen[76]; er pflegte denn auch weiterhin die Rhetorik, die als unverzichtbare Vorbereitung der Philosophie betrachtet wurde[77]. Man kann aber auch den gewöhnlichen Fall jener Christen hinzufügen, die als Christen auf die Welt kamen. Sie trafen keine Wahl, mussten darum nicht auf die antike Kultur verzichten. Bei ihnen vollzog sich eine fast natürlich Symbiose von Glaube und Kultur. Trotzdem erwies sich ihre Haltung aus zwei Gründen zwiespältig[78]. Auf der einen Seite konnten sie der inneren Spannung nicht ausweichen, die mit dem Kontrast zwischen den Anforderungen und Idealen des christlichen Glaubens und der antiken Lebensweise gegeben war. Andererseits mussten sie mit der Verständnislosigkeit, ja dem Ärgernis der einfachen Gläubigen rechnen[79]. Im übrigen konnte die Bekehrung zum vollkommenen Leben, wie im Fall des Cäsarius von Arles, zum Bruch führen[80]. Auf jeden Fall müssen die Kritiken und Vorbehalte gegenüber der literarischen Bildung, von denen im folgenden die Rede sein wird, immer im Hinblick auf den Ernst und die Tiefe der Bekehrung und der entsprechenden Distanznahme bewertet werden. Dazu muss man sich natürlich auch die Eigenart und die Lebensumstände der einzelnen Autoren gegenwärtig halten.

b. Die Kritiken gegenüber der antiken literarischen Bildung

Bemerkenswet ist in erster Linie eine gewisse Ablehnung der Wortkultur. Man betrachtete die *ars bene dicendi* als Wortmacherei, als eine Redekunst ohne Inhalt; man stellte sie der Einfachheit der christlichen Predigt gegenüber und betonte deren Wahrhaftigkeit und Realismus (*res, non verba*)[81]. In diesem Sinn griffen manche christliche Autoren auch auf die Antithese *piscatorie, non aristotelice* zurück, erinnerten also daran, dass die Jünger Jesu Fischer, keine Dialektiker waren[82]. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass die Christen, die so redeten, sich weitgehend an alte Gemeinplätze hielten. Die Philosophen hatten einst den Sophisten ähnliche Vorhalte gemacht. Sie hatten sie angeklagt, mehr die *ornamenta verborum* als

[75] Vgl. M. Simonetti, Cristianesimo, 92.
[76] Vgl. Synesius, ep. 105 und 110.
[77] Vgl. E. Cavalcanti, Sinesio di Cirene: DPAC II (1984) 3217ff, und besonders S. Vollenweider, Synesius.
[78] Vgl. J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 22f: zum typischen Fall der Kappadozier. Dazu F. Mann, Gregor, rhetor et pastor.
[79] Vgl. H.I. Marrou, Tempora christiana, 419; H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 86.
[80] Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 100.
[81] Das Thema klingt schon in 1 Kor 2,1-5 an. Es wird dann immer wieder aufgegriffen. Vgl. z.B. Ambrosius, Exp.Ps. 36,28, wo die Geschwätzigkeit der Philosophen der einfachen Sprache der Bischöfe entgegengestellt wird.
[82] Vgl. H. Hagendahl, Piscatorie et non aristotelice (zusammengefasst in: Von Tertullian zu Cassiodor, 54).

die *gravitas argumenti* zu suchen[83]. In ähnlicher Weise hatten jene, die das Ideal des Attizimus vertraten, den Asianismus abgelehnt[84].

Im besonderen stand die Mythologie, die *theologia poetica*, die den Hintergrund der literarischen Bildung und vor allem des Unterrichtes bildete, unter Kritik. Bei aller Offenheit gegenüber dem Prinzip der Allegorie, mittels dessen die *theologia naturalis* über die *theologia poetica* hinausging, bestand man auf dem Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Allegorie. Während man die erste als bar jedes historischen Fundamentes anschaute, erachtete man die zweite als auf der Wirklichkeit begründet[85].

Schliesslich ist an die verschiedenen Verbote zu erinnern, die kirchliche Autoritäten in bezug auf die Lektüre der Klassiker erliessen[86]. Sie betrafen freilich nur die Bischöfe, nicht die Allgemeinheit der Gläubigen[87]. Tatsächlich wäre es unmöglich gewesen, den Jugendlichen zu verbieten, die öffentlichen Schulen zu besuchen.

c. Der praktische Eklektizismus

Bei allen gegenteiligen, manchmal sehr scharfen Beteuerungen zeigte sich der grössere Teil der christlichen Autoren offen gegenüber den Werten der literarischen Bildung. Sie passten sich den antiken Stilfeinheiten an. Sie rezipierten fortwährend die literarischen Gattungen für den christlichen Gebrauch. Sie zitierten ebenfalls – einige sogar sehr häufig – die klassischen Schriften[88]. Sie unterschieden jedoch durchwegs das, was eigentlich heidnisch war – das Unmoralische, den Götzendienst, den Aberglauben – und das, was die Erziehung des rechten Menschen ausmachte. Kurz, im Grunde hielten sie die Religion und die Kultur der Antike auseinander[89].

Wie sehr die Christen als Eklektiker vorgingen, erscheint vor allem in ihrer Art, die Klassiker zu gebrauchen. Ständig verwiesen sie auf die Nützlichkeit ihrer Schriften. Dabei sind allerdings zwei Dinge nicht zu vergessen. Weil es im besonderen ein Ziel des antiken Unterrichtes war, das

---

83 Vgl. Augustinus, doct.chr. II 31,48.

84 Vgl. J. Doignon, Hilaire, 53ff, mit Texten von Hieronymus und Ambrosius. Interessant ist besonders Hieronymus, ep. 58,9f, der Paulinus lobt, während er Tertullian, Cyprian, Victorinus, Laktanz, Hilarius und Ambrosius kritisiert. Vgl. weiter, C. Fredouille, Tertullien, 29-35; H.I. Marrou, Augustin, 345-350; E. Auerbach, Sermo humilis; R. Scholl, Bildungsproblem.

85 Vgl. vor allem die Texte bei Augustinus, wie qu.eu. 2,33; doct.chr. II 28,44; conf. I 15,24-16,26f: Kritik an der Schule. Dazu J. Pépin, Mythe et allégorie; B. Studer, Delectare et prodesse, 529f; R. Klein: Gymnasium 100 (1993) 370ff.

86 Vgl. A.H.M. Jones, Il tramonto del mondo antico, 521f. – H.I. Marrou, Éducation 423ff, zitiert Const.Apostol I,6: SChr 320,116, wo die Didascalia Apostolica (3.Jh.) rezipiert wird, sowie Statuta Ecclesiae Antiquae, 16.

87 Vgl. C. Munier, L'Église dans l'Empire romain, 71; 116-119, mit den Hinweisen auf das zweite und dritte Jahrhundert, die a fortiori von der Zeit der Reichskirche gelten.

88 Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 51. Für Basilius vgl. M. Naldini (Hrsg.), Basilio di Cesarea, Discorso ai giovani, 26ff; für Gregor von Nazianz, vgl. seinen eigenen Hinweis in or.43,13.

89 Vgl. schon Tertullian, Idol. 10.

Gelesene im Gedächtnis zu behalten, redeten und schrieben die gebildeten Christen wie alle anderen, die zur Schule gegangen waren, in der Sprache und Ausdrucksweise der Klassiker. Ebenso übernahmen sie, genau wie ihre heidnischen Zeitgenossen, viele Texte aus zweiter und dritter Hand, aus Anthologien und Handbüchern. Der Eklektizismus der Väter erklärt sich demgemäss nicht einfach als christliche, sondern als eine allgemeine Erscheinung. Der ganzen damaligen Kultur gebrach es an Kreativität. Dieser Mangel an Originalität war gewiss nicht völlig neu, kennzeichnet aber dennoch in besonderer Weise die Zeit, die hier in Frage steht[90].

d. Der theoretische Eklektizimus

Um sich über die Haltung der Christen gegenüber der literarischen Bildung noch klarer zu werden, kann man zweifach vorgehen[91]. Einerseits können die Begriffe und Vergleiche systematisch untersucht werden, mit denen sie ihre kritische Haltung der profanen Kultur gegenüber zum Ausdruck brachten. Man achtet also auf den Gebrauch von *chresis, usus iustus, utilitas, spolia*. Weiter geht man den diesbezüglichen Themen nach, welche immer wieder auftauchen: dem Thema von den Schätzen, die die Israeliten aus Ägypten mitgenommen haben; dem Thema von den erfahrenen Geldwechslern, die das echte vom falschen Geld unterscheiden können; dem Thema von der Nachahmung der Bienen, die den Honig sammeln; dem Thema vom Pflücken der Rosen, bei dem einer sich nicht an den Dornen verletzt; dem Thema von der Heirat mit einer Kriegsgefangenen oder mit einer Heidin, an deren Körper man alles auszumerzen sucht, was an die peinliche Vergangenheit erinnern könnte. Die andere Möglichkeit besteht darin, dass die wichtigsten Texte, die in Frage stehen, in chronologischer Ordnung vorgelegt werden. In diesem Fall ist indes die Herkunft der Texte nicht ausser acht zu lassen. Man muss sich fragen, ob sie aus eigentlich theoretischen Schriften, aus Lebensbeschreibungen oder aus gelegentlichen Äusserungen stammen. Hier soll der zweite Weg beschritten werden.

In den *Institutiones divinae* kritisierte Laktanz zwar die traditionelle Rhetorik, anerkannte aber auch klar die Bedeutung der *scientia litterarum* für die Religion[92]. Im Osten waren es an erster Stelle die Kappadozier, die mit aller Deutlichkeit zwischen der heidnischen Religion und der griechischen Kultur unterschieden. Dabei vertraten sie sogar einen christlichen Neuklassizismus[93]. Basilius tat es in seinem bereits erwähnten, berühmten

[90] Vgl. dazu allgemein C. Gnilka, Chresis I. – Dieser Eklektizismus erscheint besonders in den Kommentaren. Dazu C. Schäublin, Christliche Exegese, 151ff.

[91] Vgl. zum folgenden C. Gnilka, Chresis I. Dazu speziell die Kommentare von M. Naldini und anderen zu Basilius, Ad iuvenes.

[92] Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassidor, 47, mit Laktanz, Instit. V 1,11, wo von der *iustitia* als der Grundlage der *religio* die Rede ist. Bemerkenswert ist, dass Hieronymus, ep. 70,5,2, die Schriften des Laktanz als Epitome von Cicero beurteilt. – Vgl. auch G. Downey, Erziehung und Bildung, besonders 561ff, sowie E. Heck, Laktanz und die Klassiker (Literatur).

[93] Vgl. W. Jaeger, Christentum und Bildung, 56.

Bayerische Staatsbibliothek München

Brief *Ad iuvenes*[94]. Sein Bruder Gregor äusserte sich auf ähnliche Weise in der *Vita Moysis*, in seiner Rede über Basilius, in der *Vita Macrinae* und in seiner literarischen Kritik an Eunomius[95]. Gregor von Nazianz und Amphilochius folgten ihnen in der Lobrede auf Basilius[96] bzw. im Brief an Seleucus[97]. Ebenso nahm Chrysostomus in seiner Schrift *De inani gloria* Stellung, in der er sich mit der Erziehung in der Familie befasste[98]. Im Westen ist Hieronymus zu erwähnen. Trotz seiner zwiespältigen Haltung gegenüber der Lektüre der Klassiker sprach er sich in einigen seiner Briefe positiv über die traditionelle Erziehung und den Nutzen des antiken Schriftums im allgemeinen aus[99]. Man begreift seine Einstellung noch besser, wenn man auch die Äusserungen seines ehemaligen Freundes Rufinus berücksichtigt[100]. Die Haltung des Augustinus könnte auf den ersten Blick ebenfalls gespalten erscheinen. In seinem theoretischen Hauptwerk *De doctrina christiana* kehrte er in etwa dem Studienprogramm den Rücken, das er in *De ordine* entworfen hatte. Er ersetzte darin grundsätzlich das Studium der Klassiker mit dem der Heiligen Schrift und der Väter. Zudem wies er der Kenntnis der klassischen Schriften für die Vorbereitung der Exegese nur einen zweitrangigen Platz zu. Diese scheinbar negative Beurteilung der antiken Bildung findet ihre Bestätigung in einigen eher kritischen Texten, wie *Confessiones* I 15,24-16,25 und *Retractationes* I 3,4. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass Augustinus noch gegen Ende seines Lebens die Ideale der antiken Schule, wenn auch verchristlicht, vertrat[101], dass er auch nicht aufhörte, die Klassiker zu zitieren, und dass er sogar anerkennende Worte für die Bildung seiner Freunde fand[102]. Was die Folgezeit angeht, sollen wenigstens ein östliches und ein westliches Zeugnis angeführt werden. Im Osten vertrat Sokrates in seiner Kirchengeschichte eine sehr positive Stellung gegenüber der klassischen

[94] Kritischer sprach sich Basilius über die antike Bildung aus im Brief 223: ed. Courtonne III,8-17. Zur Beurteilung der in diesem Brief ausgeprochenen Kritik vgl. Y. Courtonne, Basile et son temps, 52ff, sowie C. Klock, Untersuchungen, 90-121.

[95] Vgl. C. Klock, Untersuchungen, besonders 145-158.

[96] Gregor von Nazianz, or.43. Dazu H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 84. Es ist indes zu beachten, dass Gregor in seiner Lobrede über Athanasius (or. 21,6f) zurückhaltender ist, wenn er feststellt, dieser hätte die profane Bildung auf das Minimum reduziert und an die Stelle der Klassiker die Bibel gestellt.

[97] Vgl. E. Oberg, Das Lehrgedicht des Amphilochios: JAC 6 (1973) 67-97.

[98] Chrysostomus, De inani gloria, 19. Vgl. andere Texte bei R. Scholl, Bildungsproblem, 511ff, sowie die reiche Bibliographie bei A.-M. Malingrey, Giovanni Crisostomo: DPAC II (1984) 1558.

[99] Hieronymus, ep.107; 128; 70; 53,6-7: mit dem Ausdruck ars scripturarum. Dazu H.I. Marrou, Éducation, 435ff; H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 88-92; J. Doignon, Hilaire, 60-64, mit ep.70,5, und anderen Texten, in denen Hieronymus seine Meinung über die Kultur des Hilarius äusserte. Ferner C. Schäublin, Christliche Exegese, 153.

[100] Rufinus, Apol. II,8: CChL 9,89f.

[101] Vgl. das vierte Buch von doct.chr., das erst gegen 426 verfasst wurde. Dazu P. Prestel, Rezeption; K. Pollmann, Doctrina christiana.

[102] Augustinus, ench. 1,1; ep. 231.

Bildung[103]. Noch entschiedener war im Westen die Stellungnahme Cassiodors. Er war sich der Bedeutung des antiken Erbes voll bewusst und setzte sich darum mit allen Kräften für seine Bewahrung ein[104].

e. Die Spannung zwischen den einfachen Gläubigen und den spirituellen Christen

Fast von Anfang der Kirchengeschichte an begegnet man zwei Gruppen von Christen, den Gläubigen, die schlicht und einfach glauben, und den Gemeindemitgliedern, die sich auch um die Erkenntnis der Mysterien bemühen. Die Alexandriner hatten diese Unterscheidung schon weit entwickelt. Origenes hatte sie besonders auf das Verständnis der Bibel angewandt. Er hatte nämlich den dem Glauben zugänglichen Buchstaben und dem der Gnosis vorbehaltenen Geist unterschieden[105]. In der Reichskirche verstärkte sich die Spannung zwischen Glaube und Erkenntnis[106]. Auf der einen Seite spürten die Prediger die Notwendigkeit, dem ganzen Volk eine gewisse biblische Kultur zu vermitteln[107]. Wie sich aus zahlreichen Einleitungen zu den Predigten des Augustinus und Leos ergibt, wurden alle eingeladen, den einfachen Glauben zu übersteigen und zum tieferen Verständnis des Glaubens voranzuschreiten[108]. Doch gerade dieses Anliegen, das ganze Volk zu berücksichtigen, musste zu einer Kritik an einer zu raffinierten Bildung führen. Es ist darum nicht zu verwundern, dass Hieronymus auf der Einfachheit der Verkündigung für das Volk besteht[109]. Augustinus relativierte seinerseits ziemlich stark die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Propädeutik der Bibelerklärung[110]. Auf der anderen Seite begegnen in christlichen Kreisen Ansätze zu einer Literatur, die ausser der Evasion keinen weitern Nutzen suchte. Eine Dichtung solcher Art findet sich vor allem bei Gregor von Nazianz[111]. In einem gewissen Sinn trifft diese Feststellung auch für viele Briefe der grossen christlichen Autoren zu[112].

In diesem Zusammenhang ist auch der Kontrast zwischen den einfachen und gebildeten Mönchen zu erwähnen, der um 400 und später erneut den Hintergrund der origenistischen Kontroverse bildete[113]. So polemisierte

---

[103] H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 85, mit Sokrates, H.E. III,16 (a. 440): Die heilige Schrift verwirft die hellenische paideusis nicht; nach dem Apostel muss man vielmehr alles prüfen und das Gute behalten.

[104] Vgl. J. Fridh, Cassiodor: TRE 7 (1981) 657-663; M. Fuhrmann, Spätantike, 337-340.

[105] Vgl. H. Crouzel, in StorTeol 184-187: zu Klemens; 196-200: zu Origenes.

[106] Vgl. etwa J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 131-141: „Multitude“ et „petit nombre“.

[107] Vgl. E. Malapensa, Itinerari, 58-95.

[108] Vgl. z.B. Augustinus, s. 196,1; 261,2, 255,5,5, sowie Leo, tract. 62,1; 66,1.

[109] Hieronymus, ep.48,4.

[110] Vgl. E. Auerbach, Sermo humilis. Ferner H.I. Marrou, Augustin, 369, mit sol. I 13,23.

[111] Vgl. M. Simonetti, Cristianesimo, 74f.

[112] Vgl. M. Zelzer: Briefliteratur: NHL 4, 321-353.

[113] Vgl. M. Simonetti; Cristianesimo, 78ff; H.I. Marrou, Éducation, 435-440: Zur Frage der Klosterschulen.

schon Julian und nach ihm auch Synesius gegen die „Kyniker", d.h. gegen jene Mönche, die ohne jegliche kulturelle Vorbereitung ihre Ziele ereichen wollten[114]. Im sechsten Jahrhundert wiederholte sich dieser Gegensatz in etwa zwischen der volksnahen Predigt eines Cäsarius von Arles, der immerhin auch etwas von einem guten Stil hielt, und der zu raffinierten Rhetorik eines Avitus von Vienne[115].

Die Bekehrung zum Glauben oder zum monastischen Leben schloss also einen gewissen Abstand von der literarischen Kultur ein. Obgleich die gebildeten Christen selbst nach ihrer Bekehrung Römer und keine Barbaren sein wollten, hüteten sie sich dennoch vor all dem, was in der griechisch-römischen Kultur einen heidnischen Anstrich hatte und mit der christlichen Religion und Moral unvereinbar schien. In diesem eingeschränkten Sinn darf das vierte Jahrhundert als klassische Zeit der Christen angesehen werden. Die wichtigsten Autoren von damals waren nicht nur christlicher Herkunft, sondern fügten sich ihrerseits in den damaligen Klassizismus ein[116].

C. Die literarische Kultur der Christen

Nach einem kurzen Blick auf die Pflege der Literatur im vierten und fünften Jahrhundert sowie auf die theoretische und praktische Haltung der Christen gegenüber der literarischen Bildung soll nun gezeigt werden, wie die Kirchenväter jener Zeit sich das klassische Erbe konkret angeeignet haben.

1. Die Rezeption des antiken Bildungsideals im allgemeinen

Es ist offensichtlich, das sich die christlichen Autoren nicht sonderlich für die Theorie der Rhetorik interessierten, die weitgehend die antike literarische Kultur ausmachte. Sie erwiesen sich vielmehr als Pragmatiker. Sie zehrten von dem, was sie gelernt hatten, ganz abgesehen davon, dass sie unter dem Einfluss der biblisch-christlichen Überlieferung in ihrer Haltung gegenüber der *ars dicendi* eher zurückhaltend waren. Auf jeden Fall ist es lohnend, sich Rechenschaft darüber zu geben, auf welche Weise sie sich die verschiedenen Aspekte der literarischen Kultur zu eigen gemacht haben[117].

---

[114] Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 176ff.

[115] Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 100.

[116] Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 55, der vom „ciceronianischen Jahrhundert" spricht.

[117] Der folgenden Darstellung liegt das Vorgehen der folgenden Autoren zu Grunde: H. Lausberg, Handbuch, I n. 262; H. Hommel – K. Ziegler, Rhetorik: KP 4,1411-1414: Rhetorik, mit der Tabelle; G.K. Mainberger, Rhetorica I, besonders 358f.

a. Die Übernahme des Ideals des Redners

Wer das Ideal des Redners (*orator*) ins Auge fasst, kann es nicht einfach mit dem allgemeinen Ziel der Schule gleichsetzen[118]. Es war viel umfassender. Der gebildete Mensch war nicht nur ein *homo eloquens*, sondern auch ein *vir doctus*, selbst wenn die Wissenschaften als der Redekunst untergeordnet betrachtet wurden. Im besonderen muss jeder mit der Schwierigkeit rechnen, im spätantiken Ideal des gebildeten Menschen die rhetorischen und philosophischen Aspekte zu unterscheiden. Man ist vielleicht versucht, wie das bei I. Hadot zu sehen ist, die Philosophie zu überschätzten, durch welche die Weisheit, die höchste Tugend, erlangt wird, und demgemäss die Rhetorik als blosse Propädeutik zu betrachten[119]. Doch selbst die französische Gelehrte anerkennt ohne weiteres, dass die spätantike Bildung vor allem literarisch war[120]. Sie betont nämlich besonders, dass Cicero das Ideal des Politikers als des vollkommenen Redners vertrat[121]. Diese Ansicht Ciceros darf nicht unterschätzt werden, wenn man bedenkt, wie wichtig die *sapientia* auch für ihn gewesen ist[122]. I. Hadot hebt zudem heraus, dass nach Cicero und Apuleius der Philosoph vor allem die Aufgabe hatte, seine Mitbürger zu überzeugen. Eine echte Philosophie muss immer auch imstande sein, die Weisheit an andere zu vermitteln[123]. Es bestand damals also eine Spannung zwischen der Philosophie als dem Ziel aller anderen Wissenschaften und der *ars bene loquendi*. Im übrigen teilte auch Libanius, der grösste griechische Rhetor jener Zeit, Ciceros Ideal des *orator sapiens*[124].

Dieses ciceronische Ideal wurde von den christlichen Autoren nun nicht einfachhin übernommen. Bei aller Offenheit ihm gegenüber unterschieden sie es von einem anderen Ideal, von dem des Exegeten, der von seinem Glauben her die wahre Philosophie mit dem Verstehen des Wortes Gottes gleichsetzt. Dieses christliche Ideal umfasste allerdings auch gewisse literarische Aspekte, wie es Philo, Origenes, Basilius und Augustinus mit aller Klarheit bezeugen[125]. Vor allem begnügten sich die Christen nicht damit, das in der Bibel enthaltene Wort Gottes zu verstehen; sie wussten vielmehr wohl, dass der Bibelerklärer auch fähig sein muss, die *intellegentia spiritualis* den anderen weiterzugeben. Im Anschluss an Cicero drückt sich Augustinus diesbezüglich im vierten Buch von *De doctrina christiana* mit

---

118 Vgl. zum Verhältnis von Schule und Bildung M. Fuhrmann, Spätantike, 81-107.

119 Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, passim.

120 I. Hadot, Arts libéraux, 261: Zusammenfassung von Kap. 5. – Vgl. auch G.L. Kustas, Basil and the Rhetorical Tradition, besonders 230.

121 I. Hadot, Arts libéraux, 51.

122 Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 60: Einteilung der Tugenden.

123 I. Hadot, Arts libéraux, 77.

124 Vgl. B. Schouler, Libanios, 1002.

125 Vgl. G.L. Kustas, Basil and the Rhetorical Tradition, 221-279, besonders 222-225, mit dem Urteil Gregors von Nazianz über Basilius; J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 20-27; R. Gryson, Le prêtre selon Ambroise, 247ff, mit De officiis, I 19,81-84; I 23,102ff. Gryson beachtet jedoch zu wenig, dass es sich um Gemeinplätze handelt.

aller Klarheit aus[126]. Das Studium der Heiligen Schrift vollzog sich eben nicht anders als die Beschäftigung mit den anderen Disziplinen, die seit der hellenistischen Zeit auf dem Kommentar gründete und damit in einer von den in der Grammatik und Rhetorik erworbenen Regeln gesteuerten Textinterpretation bestand[127]. Doch noch mehr als die antike Schule war die Arbeit an der Bibel auf den Nutzen ausgerichtet, auf die Erbauung der Liebe, wie Augustinus mit Nachdruck betont.

b. Die Übernahme der Idee der Propädeutik

Die Idee der Propädeutik wurde vor allem im Hinblick auf das Philosophiestudium entwickelt[128]. Im besonderen gehört der Begriff der *enkyklios paideia* in die Geschichte der Philosophie. Vor Augustinus beschränkte er sich nicht auf die sieben *artes liberales*, sondern umfasste alle *artes*, die auf der vernünftigen Überlegung beruhen und die Gesamtheit der Wissenschaften bilden. In der Geschichte der antiken Schule und der menschlichen Ideale (*humanitas*) findet sich indes schon früh die Auffassung von einer dienenden Funktion der *artes*. Man betrachtete sie als hilfreich sowohl in der rhetorischen Lehre von der *inventio* als auch ganz allgemein im Bereich der Bildung. Der Redner (*orator*), der auch gelehrt sein sollte (*vir doctus*), musste sich überall auskennen und im besonderen auch einige philosophische Kenntnisse haben[129].

Die christlichen Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts übernahmen diese Auffassung. Die Alexandriner waren ihnen darin bereits vorausgegangen. Philo hatte die Geschichte von Hagar, der Magd der Sara, dahin erklärt, dass sie Abraham, ihrem Herrn, half, zur Erkenntnis und zur Tugend zu gelangen[130]. Klemens und Origenes waren ihm darin gefolgt[131]. Im Anschluss an sie vertraten die Kappadozier, dass die menschlichen Wissen-

---

[126] Augustinus, doct.chr. I 1,1; IV 4,6f. Dazu P. Prestel, Rezeption, der klar heraushebt, dass Augustinus die rhetorischen Grundsätze Ciceros im Hinblick auf die biblische Exegese und Verkündigung übernahm, jedoch zu wenig klar umschreibt, was unter der tractatio scripturarum des Augustinus zu verstehen ist. Vgl. die Rezension in JAC 36 (1993) 219-224.

[127] Vgl. P. Hadot, Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque – Dazu M. Fuhrmann, Spätantike, 52.

[128] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 93-99; Die Enzyklopädien, besonders 95: die Theologie als das Ziel der verschiedenen Disziplinen. Weiter W. Jaeger, Christentum und Bildung, 107; K. Pollmann, Doctrina christiana, 192-195: gute Zusammenfassung der Thematik: Heidnische und christliche Propäedeutik.

[129] Ved. I. Hadot, Arts libéraux, 46ff: zu Cicero; 266f: zu Quintilian, sowie P. Pizzamiglio, Le scienze e la Patristica, 187^3, mit dem Hinweis auf D.C. Lindberg, Science and the Early Church: Isis 74 (1983) 509-530. – Vgl. auch Ammianus Marcellinus, Hist. 16,5,7: nach der aristotelischen Tradition sind die Poetik und die Rhetorik „humiliora membra philosophiae“.

[130] Philo von Alexandrien, De congressu 71-80 (Gen 16,3). Dazu M. Alexandre, Introduction: Œuvres de Philon 16,61-72: „Symboles et images“; 83-97: „Lecture et influence du De congressu“.

[131] Klemens von Alexandrien, Stromat. I,5; I,28-32; Origenes, Ep. ad Gregorium, 1. Dazu D. Runia, Philo, 139 und 171 (Literatur).

schaften als Vorbereitung der Exegese dienen können. So Basilius in seinem Brief *Ad iuvenes*[132], und Gregor von Nyssa in der *Vita Moysis*[133]. Augustinus machte sich in *De ordine* die Idee der Propädeutik für sein Studienprogramm zu eigen[134]. Im ersten Buch von *De doctrina christiana* ordnete er allgemein jedes Denken der Liebe unter und stellte im besonderen im zweiten Buch dieser Schrift alle wissenschaftlichen Disziplinen in den Dienst der Bibelerklärung[135]. In ihr selbst aber sah er den Weg zur Weisheit. In *De Trinitate* hingegen lässt er die *scientia* dem Glauben vorausgehen, der selbst wiederum zum *intellectus* führen soll[136]. Der Christ muss sich allerdings vor aller Neugierde hüten und allein jene *utilitas* suchen, die zur *fruitio* führt[137].

Obgleich sowohl die heidnischen als auch die christlichen Autoren die freien Künste der Philosophie unterordneten, waren sie dennoch der Auffassung, dass die Wissenschaften und Künste dem Redner bzw. dem Prediger zu Diensten stehen sollten. Beide müssen über ein grosses Wissen verfügen, um ihre Aufgabe voll zu erfüllen. Im Hinblick darauf ist es die Pflicht eines guten Redners, sich jenes Wissen anzueignen, das ihm hilft, zur Vorbereitung seiner Reden die klassischen Vorbilder zu interpretieren. Umso mehr brauchen die christlichen Prediger ein solches Grundlagewissen, als es ihnen zukommt, den Text der Bibel selbst zum Inhalt ihrer Predigt zu machen.

c. Die Vorbereitung einer guten Rede

Nach der klassischen Rhetorik muss sich Redner unmittelbar in fünf Schritten auf die Rede vorbereiten: *inventio – dispositio – elocutio – memoria – pronuntiatio*.

Der erste Schritt, die *inventio*, erweist sich bei der Vorbereitung der Rede als besonders wichtig[138]. Es handelt sich dabei indes nicht um ein Forschen im modernen Sinn. Man holt vielmehr mit Hilfe der *loci communes*, gewissen Denkformen und Kategorien, jene Gedanken aus dem Gedächtnis, die für die Darlegung des Gegenstandes und die Beweisführung nützlich sind. Dazu denkt man auch darüber nach, was alles ein Gegenstand mit einschliesst, wie man konkret vorgehen soll und wie das alles auf die verschiedenen Teile der Rede zu verteilen ist. Dieses Vorgehen machten sich auch die christlichen Autoren zu eigen. Auch sie halten sich in ihren Überlegungen an die üblichen Schemata, wie *quis, quid, ubi, cur, quomodo, quando*[139].

[132] M. Naldini, Basilio, 22.
[133] Gregor von Nyssa, Vit Moys: GNO VII/1,67ff: spolia; vgl. auch Philocalia, 13.
[134] Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 101-136, besonders 108, mit Augustinus, ord. II 12,35.
[135] Vgl. Augustinus, doct.chr. II 7,10ff. Dazu K. Pollmann, Doctrina christiana, 121-147.
[136] Augustinus, trin. XIV 1,3.
[137] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 148-155; 350ff.
[138] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, n.255, mit Quintilian, Inst. III 3,1; III 3,11-14. Dazu G.L. Kustas, Basil and the Rhetorical Tradition, 228ff, mit dem Hinweis auf Hermagoras.
[139] Vgl. z.B. Ambrosius, Exp.Ps 118 16,14; Hieronymus, ep. 77,7; Augustinus, conf. II 6,13; XI 8,10; Io.eu.tr. 108,2.

In diesem Sinn griffen sie ausserdem auf gewisse Bibelzitate, auf die *martyria* oder *testimonia*, zurück, die in der Theologie mit der Zeit Allgemeingut, also *loci communes*, geworden sind.

Im weiteren verwandten die christlichen Autoren viel Sorgfalt für die *dispositio*[140]. Auch sie gaben sich Mühe, ihre Gedanken in anziehender und vollständiger Weise darzulegen. Sie gingen ihrerseits gerne antithetisch vor, stellten dem positiven Teil den negativen, der eigenen die konträre These voran. So behandelt Gregor von Nyssa in *De virginitate* zuerst die Ehe und dann die Jungfräulichkeit. Dieses antithetische Vorgehen kennzeichnet vor allem die Apologien. Ähnlich legt Gregor in *Contra Eunomium* zuerst die Meinungen seines Gegners dar, um sie zu widerlegen; dann begründet er seine eigene Auffassung[141]. Ebenso diskutiert Augustinus in *De civitate Dei* in den ersten neun Büchern die Thesen seiner Gegner, begründet im zehnten Buch seine Theologie der wahren Mittlerschaft Christi und bekräftigt sie mittels einer historischen Beweisführung in den restlichen Büchern[142]. Nicht weniger bemerkenswert ist das graduelle Vorgehen, bei dem ein Redner von den leichteren zu den schwierigeren Aspekten eines Gegenstandes übergeht. Man kann dafür etwa *De Trinitate* des Augustinus anführen. Er legt darin zuerst den christlichen Glauben an die Trinität dar und begründet ihn; dann bemüht er sich, vom Innenleben des Menschen her dieses Geheimnis tiefer zu erfassen[143]. Die christlichen Autoren kündigen sogar in der allgemeinen Einleitung oder in den Prologen zu den einzelnen Büchern ihre *dispositio* an oder rufen sie in Erinnerung. Alle bisher erwähnten Schriften liefern diesbezüglich gute Beispiele[144].

Die *elocutio*, das Kleid der Rede[145] oder der Ausdruck (*verba*) der Sache (*res*), nimmt ihrerseit einen wichtigen Platz ein[146]. Gewiss suchen die christlichen Autoren, sich in dieser Hinsicht an die Bibel zu halten. Sie ziehen den *sermo humilis* vor. Sie stellen selbst nachdrücklich die Kraft der Wahrheit über die Macht der Rede[147]. Trotzdem kümmeren sie sich auch um die *elocutio*. Wie sehr diese ihnen am Herzen lag, lässt sich leicht nachweisen, wenn man auf die Art und Weise achtet, wie sie auf die ästhetischen und

---

[140] H. Lausberg, Handbuch, I n.443.

[141] Vgl. die Hervorhebung der Eunomius-Zitate in der Ausgabe von W. Jaeger: GNO I & II.

[142] Vgl. B. Studer, Aufbau, 938f.

[143] E. Hendrikx vertritt in BAug 15,17-21 und 569 eine Dreiteilung von trin. an. Im Blick auf trin. VIII, prol.1: modo interiore, nimmt man besser an, dass die Bücher 1-7 den ersten und die Bücher 9-15 den zweiten Teil bilden, während das achte Buch als Überleitung zu betrachten ist. Vgl. dazu A. Schindler, Wort und Analogie, 119f, der jedoch das neunte mit dem achten Buch verbindet.

[144] Vgl. zu dieser Frage H.I. Marrou, Augustin, 59-78, mit den an den augustinischen Schriften gemachten Kritiken; 665-672: Retractatio.

[145] Vgl. Cicero, De orat. I 31,142.

[146] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 453-457.

[147] Vgl. dazu die Hinweise auf 1 Kor 2,4f. Beispiele dazu aus Origenes, C.Cels. I,62; Epiphanius, haer. 76; Ambrosius, Exam. I 2,7 und Expos.Ps. 118 11,12, werden zitiert bei G. Madec, Ambroise, 214-219. Dazu Basilius, Hexam. 1,1: SChr 26bis,90.

moralischen Eigenheiten eines Textes eingingen und die eigene Rede danach ausrichteten[148].

Schliesslich ein Wort zur *memoria*[149]. Der Redner bereitete sich unmittelbar auf eine Rede vor, indem er dem Gedächtnis einprägte, was er sagen *(res)* und wie er es sagen wollte (*verba*). Eine gewisse Vorbereitung erfolgte indes auch in einem weiteren Sinne. Man memorisierte alles, was man las und studierte, lebte und erfuhr. Der ganz auf der Textlektüre basierende Unterricht hatte denn auch gerade zum Ziel, dem Gedächtnis anzuvertrauen (*commendare memoriae*), was man zusammen mit den anderen las und erarbeitete, und in dieser Weise für die rhetorische Ausbildung, ja für das ganze Leben nützlich zu sein[150]. Wie sehr dies auch für die christlichen Autoren zutraf, ist wohl bekannt. Mit derselben Methode studierten und meditierten sie die Heilige Schrift. Einen guten Beweis dafür liefern die *Confessiones*, die vom Anfang bis zum Ende zeigen, wie sehr Augustinus sich die Sprache der Bibel, im besondern der Psalmen, zu eigen gemacht hat[151]. In derselben Weise sind jedoch auch die Wendungen der Klassiker, wie die eines Cicero oder eines Vergil, zur Ausdrucksform von Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und von anderen lateinischen Autoren geworden[152].

d. Die Übernahme der Einteilung der Rede

Im vorausgehenden war bereits die Rede von der *dispositio*. Doch ist das Gesagte noch weiter zu vertiefen. Gemäss dem *ordo naturalis* der Rhetorik umfasst eine Rede das *exordium* oder den Prolog, den *agon* oder das *corpus* und die *peroratio* oder den Epilog. Der Hauptteil selbst ist in die *narratio* und die *argumentatio* unterteilt. Die *narratio* besteht in der Darlegung des Gegenstandes, der *causa*. Die *argumentatio* erfolgt ihrerseits in zwei Teilen, in der *confirmatio* und in der *confutatio*[153].

Dieses Einteilungs-Modell war in erster Linie für die Gerichtsrede, das *genus iudiciale*, erarbeitet worden. Es war dann auch auf die beiden anderen Redegattungen, auf das *genus deliberativum* und das *genus epidicticum*, in einem gewissen Masse selbst auf die anderen literarischen Gattungen, auf die Briefe und philosophischen Traktaten, übertragen worden[154]. Es kann nun nicht überraschen, dass auch die christlichen Autoren diese Einteilungsweise übernommen haben[155], und das erstaunt umso weniger, als sie

[148] Vgl. B. Studer, Delectare et prodesse, 563-573.
[149] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 1083-1090.
[150] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, n.1141, mit Quintilian, Instit. X 1,19.
[151] Vgl. G.N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen.
[152] Vgl. dazu etwa H. Hagendahl, Latin Fathers and the Classics.
[153] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, n.262: Synopsis; M. Fuhrmann, Rhetorik, 85-98; H.I. Marrou, Augustin, 59-76.
[154] Vgl. M. Fuhrmann, Rhetorik, 9.
[155] Gute Beispiele bieten dazu Gregor von Nyssa und Augustinus. Vgl. F. Mann, Gregor, rhetor et pastor, sowie BAug 22,727-734.

sich fast natürlicherweise aufdrängen[156]. Es ist indes auch leicht begreiflich, dass sich nicht alle gleich streng an die Regeln der Rhetorik hielten.

Am ehesten finden sich Prologe, welche nach allen Regeln abgefasst sind. Sie beginnen mit der *captatio benevolentiae*, die dazu dient, die Sympathie und das Interesse des Hörers bzw. des Lesers zu gewinnen. Sie enthalten die *propositio*, in der das Thema angekündigt wird. Manchmal geben sie auch Hinweise auf die Methode und die Einteilung[157].

Das *corpus* selbst wird freier gestaltet. Immerhin lassen sich seine Elemente, wenigstens einzeln genommen, ohne weiteres ausmachen. So erscheint die *narratio* in verschiedenen Formen[158]. Das trifft vor allem für die polemischen Schriften zu, soweit darin zu Beginn die *causa*, die umstrittene Lehre, vorgestellt wird[159]. In den Festreden, wie etwa in den Predigten Leos des Grossen, erfolgt manchmal ein Hinweis auf die *narratio*, die in der Schriftlesung bereits vorausgegangen ist[160].

Im weiteren folgen die Kirchenväter auch in der *argumentatio* den traditionellen Regeln, passen diese allerdings immer den Erfordernissen der Theologie an. Der strenge Aufbau der *controversia*, in der eine *causa* positiv bewiesen und gegen die Einwände verteidigt wird oder in der vielleicht umgekehrt zuerst die gegenteiligen Ansichten abgewehrt und die eigene Auffassung begründet wird, ist eher selten. Am klarsten erscheint er in der Apologie des Eunomius. Der „Technologe“, wie er abschätzig genannt wird, geht von seinem Glaubensbekenntnis aus und erwägt dann das Für und Wider seiner drei Artikel[161]. Ebenso interessant ist das Zeugnis des Gregor von Nazianz, der gegen Eunomius Stellung bezog. Er erklärt nämlich zu Beginn der dritten theologischen Rede, jede Rede *(logos)* umfasse zwei Teile: die Beweisführung zugunsten der eigenen Auffassung und die Widerlegung der gegenteiligen Meinung[162] und hält sich mehr oder weniger an diesen Plan[163]. Das antithetische, zuerst negative, dann positive Vorgehen kennzeichnet in etwa auch die Apologie Augustins, die 22 Bücher *De civitate Dei*[164]. Schliesslich begegnet man ihm in *De virginitate* von Gregor von Nyssa, der darin, allerdings in der literarischen Form des *genus mix-*

---

156 Vgl. Augustinus, doct.chr. IV 2,4 und 4,6.

157 Vgl. z.B. Hilarius, trin.I, mit dem Kommentar von J. Doignon, Hilaire, 100-156; Basilius, Ad iuvenes, mit dem Kommentar von M. Naldini; Augustinus, trin., ciu., ench., mit dem Kommentar von H.I. Marrou, Augustin, 668f, und den Hinweisen auf nupt. et conc. und c.ep.Pel. in BAug 22,727-734; Cyrill von Alexandrien, Dial.Trin., prol.: SChr 231,126-129.

158 Zur narratio im rhetorischen Sinn vgl. P. Siniscalco, Narratio historica, besonders 26.

159 Vgl. Eusebius, C.Hieroclem 1-6; Basilius, C.Eunom. I,1; Ambrosius, Incarn. 1,1-2,13; Augustinus, c.litt.Pet. I 1,1; c.Gaud. I 1,1.

160 Vgl. Leo, tract. 51,1; 52,1; 66,1; 70,1.

161 Eunomius, Apologie. Dazu die Erklärung in SChr 305,179-187.

162 Gregor von Nazianz, or. 29,1: SChr 250,178. – Diese Definition ging in die byzantinische Rhetorik ein. Vgl. H. Lausberg, Handbuch, n.798, der jedoch die Herkunft von Gregor nicht notiert.

163 Vgl. M. Jourjon, in SChr 250,43-48.

164 Vgl. B. Studer, Aufbau, 938f.

tum, die Ehe der Jungfräulichkeit gegenüberstellt[165]. Da jedoch in den Polemiken recht oft Traktate oder Briefe zu widerlegen waren, kommt es viel häufiger vor, dass die reichskirchlichen Autoren fast rein negativ vorgehen. Sie zitieren die Schrift des Gegners in ausführlichen Auszügen und widerlegen sie Satz für Satz[166].

Doch ob sie den rechten Glauben so oder so vertreten, sie berufen sich immer auf die Heilige Schrift und die Vernunft, manchmal auch auf die früheren Autoren[167]. Sie stützen sich also auf zwei Arten von Argumenten: auf die *probationes technicae*, auf die Vernunftargumente, und auf die *probationes atechnicae*, auf die *auctoritates* der Bibel oder der Väter[168].

Schliesslich beschliessen die christlichen Autoren ihre Darlegungen, besonders in den Predigten, mit einer Zusammenfassung und einer Schlussermahnung[169]. Diese tragen sie gemäss der Rhetorik mit mehr Pathos vor[170]. Manchmal personifizierten sie dabei die von ihnen gepriesenen Ideale. In dieser Weise stellt beispielsweise Zeno von Verona die *pudicitia* und die *caritas* vor[171]. Manchmal wenden sich die Prediger zum Abschluss auch in einem feierlichen Gebet an Gott selbst[172].

---

165 Vgl. M. Aubineau, in SChr 119,87-94.

166 Zwei gute Beispiele dazu liefern Basilius und Gregor von Nyssa in ihren Schriften gegen Eunomius. Vgl. die Angaben in SChr 305,234-299; 303. – Weiter ist zu vergleichen Eusebius, C.Hieroclem, 7-44. Dazu SChr 333,56-59. – Ferner Augustinus, c.Gaud. I 1,1, und c.litt.Pet. II 1,1, wo er erklärt, dass er den Brief des Petilianus, fast wie in einem Dialoge, Satz für Satz widerlegte bzw. widerlegen wird. In c.Gaud. ging er ähnlich vor, leitete jedoch Behauptung und Widerlegung mit „verba epistulae" und „haec responsio" ein.

167 Vgl. z.B. Gregor von Nazianz, or. 29,16f: Übergang von der Diskussion der logismoi zur Diskussion der Schrifttexte. – Gregor von Nyssa, Eun I,282-316: GNO I,109-121. Dazu B. Studer, Der geschichtliche Hintergrund, 150, mit dem Hinweis auf H. Canévet, Grégoire de Nyssa et l'herméneutique biblique, 74. – Ambrosius, De fide II, prol. 1: Gegenüberstellung von lectiones scripturarum und aperta indicia. Dazu G. Madec, Ambroise, 226ff, nach dessen Auffassung Ambrosius wenigstens in der Praxis die Dialektik zur Widerlegung brauchte. – Augustinus, Gn.litt. X 16,29: testimonia scripturarum – documenta rationum; trin. I 2,4: Ankündigung der zu befolgenden Methode; dazu auch trin. IV 6,10: „vel ex auctoritate a maioribus tradita vel ex divinarum scripturarum testimonio vel ex ratione numerorum similitudinemque collegi. Contra rationem nemo sobirus, contra scriptura nemo christianus, contra ecclesiam memo pacificus senserit". – Interessant ist der Fall des Cassian. In seiner Polemik gegen Nestorius stützte er sich auf die Autorität der Bibel, des Taufsymbols von Antiochien und der Väter sowie im besonderen auf den consensus omnium. Vgl. besonders Incarn. I,6; VI,3; VII,24. Er bediente sich jedoch in seiner Beweisführung, speziell in der Widerlegung seines Gegners, auch der Literarkritik und der Dialektik. Vgl. besonders Incarn. VI,33 und VII,17, mit den Hinweisen auf die Synekdoche bzw. auf die disputatio.

168 Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 348-357.

169 Vgl. z.B. Basilius (?), Opif.hom. I,29 und II,17; Gregor von Nyssa, Virg 23,7: SChr 119,552-560: „Ultimes adjurations"; Augustinus, un.bapt. 18,32; Leo, tract. 28,6f: Schlussmahnung nach einer Polemik gegen die christologischen Häresien.

170 Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 431-441. Dazu Ambrosius, Spir.Sancto III 22,170: Schlussfrage an den Arianer; incarn. 10,113-116: Abschluss mit rhetorischen Fragen.

171 Zeno, Tract. I 1,7,20; I 36,9,29-32.

172 Vgl. Gregor von Nazianz, or. 31,33; Ambrosius, De fide V 19,228-238, mit einer abschliessenden Diatribe; Augustinus, trin. XV 28,51. – Dazu Gregor von Nazianz, or. 21,37: Bitte an Athanasius.

e. Die Rezeption der Stile

Die *elocutio* (*lexis*), der rednerische Ausdruck, ist noch genauer zu erklären[173]. Nach Quintilian bildet sie den schwierigsten Stoff der Rhetorik[174]. Die Regeln betreffen übrigens nicht nur die drei Redegattungen, sondern auch den grössten Teil der Prosa, ja selbst die Dichtung[175].

Man unterscheidet diesbezüglich zwei Sichtweisen: die stilistischen Eigenheiten (*virtutes elocutionis*) und die drei Arten von Stilen (*genera elocutionis*)[176]. Vom ersten Standpunkt aus steht an erster Stelle die Korrektheit der Sprache, der *hellenismos* oder die *latinitas*. Die grossen griechischen Autoren, wie Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus, hielten sich tatsächlich an den Attizismus und verwendeten nicht die *koine*[177]. Ein beachtlicher Teil der lateinischen Autoren hingegen zeichnete sich durch die ciceronianische Sprache aus, schätzte die *elegantia verborum* und vermied Archaismen und Neologismen. Bei Augustinus besteht allerdings ein Unterschied zwischen der mehr volkstümlichen Sprache in den Predigten und der gepflegten Sprache in den an gebildete Kreise gerichteten Schriften, wie etwa in den *Confessiones* oder in gewissen Briefen[178]. Ausser diesem Haupterfordernis war auch die Klarheit der Sprache, die *perspicuitas*, verlangt. Man liebte indes auch eine gewisse sprachliche Dunkelheit, wenn es galt, in den Lesern und Hörern die Neugierde zu wecken. Ferner war die Anpassung (*aptum*) an die Möglichkeiten des Publikums, an die eigenen Fähigkeiten und an die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert. Augustinus liefert dazu in seinen Predigten gute Beispiele[179]. Schliesslich wurde eine Ausschmückung der Rede erwartet, der *ornatus*. Sie bestand in alten und bildhaften Worten, in Metaphern, in Wiederholungen und rhythmischen Wendungen. Die christlichen Autoren hatten verschiedene Gründe, auf dieses Erfordernis zu achten. Die schöne Sprache drängte sich auf, wenn die Rede auf das unaussprechliche Wesen Gottes und die Mysterien des Heiles kam. Ebenso war es gegeben, die Rede auszuschmücken, wenn bei der Exegese zur Geltung kommen sollte, dass der göttliche Verfasser der Heiligen Schriften wie ein grosser Redner anziehend und dunkel gesprochen hatte.

---

[173] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 453-1082: elocutio; M. Fuhrmann, Rhetorik, 114-145; C. Klock, Untersuchungen; H.I. Marrou, Augustin, 76-83. P. Prestel, Rezeption.

[174] Quintilian, Instit. VIII, pr.13.

[175] Vgl. M. Fuhrmann, Rhetorik, 114.

[176] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 1078-1082. Dazu speziell G.L. Kustas, Basil and the Rhetorical Tradition, 252-256, sowie den Kommentar zu Augustinus, doct.chr. IV bei M. Simonetti, Istruzione cristiana, 528-578.

[177] Vgl. B. Schouler. Libanios, 333-337, der auf die Unterscheidung hinweist, die Libanius zwischen der Sprache der Rhetoren und der Sprache der Sklaven macht.

[178] Vgl. C. Mohrmann, Augustine and the „eloquentia"; M. Pellegrino, Introduzione alle lettere: NBA 21, XCIV-CIII: Stile.

[179] Vgl. Augustinus, s. 32,2; s. 87,2, wo Augustinus Bauern anspricht. Dazu M. Pellegrino, Introduzione a Discorsi: NBA 29, LXI-LXX: Die Hörer; LXXXI-CII: Augustins Zwiesprache. – Weiter Ambrosius, Isac. 7,57; Theodor von Mopsuestia, Com.Io., prol.: ed. Vosté 2,12-27.

Augustinus hat in seiner Schrift *De doctrina christiana* sogar eine Theorie über all diese stilistischen Erfordernisse vorgelegt[180].

Unter dem zweiten Aspekt sind drei Arten von Stilen zu unterscheiden: der gehobene Stil (*genus sublime*), mittels dessen man bewegen will (*movere et flectere*); der mittlere Stil (*genus medium*), mit dem man zu interessieren und zu ergötzen sucht (*conciliare et delectare*) und der niedere Stil (*genus subtile*), den man im Alltag braucht, wenn man lehrt und diskutiert, und mit dem man ohne stilistische Feinheit und ohne lange Perioden über gewöhnliche oder auch wissenschaftliche Dinge redet. Auch in diesem Bereich hat Augustinus eine eigene Theorie entwickelt und sie mit biblischen und patristischen Beispielen erhärtet[181]. Danach handelt der kirchliche Redner immer von erhabenen Dingen[182]. Trotzdem muss er seinen Stil variieren, in den wissenschaftlichen Darlegungen einfach, beim Lobe Gottes hingegen in gehobener Sprache reden[183]. Im Verein mit anderen Kirchenvätern hat er den *sermo humilis*, einen einfachen und dennoch feierlichen Stil geschaffen, welcher der Menschwerdung des Wortes, der erdnahen Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit entspricht[184].

In der Spätantike war also das Ideal des *orator sapiens* allgemein verbreitet. Die Grundausbildung wurde denn auch ganz von der Rhetorik dominiert. Gewiss wurde damals die Beredsamkeit (*eloquentia*), die Kunst treffend zu sprechen und überzeugend zu disputieren (*ars bene dicendi et disputandi*) zur Literatur, zur *ars bene scribendi*. Doch auch diese Literatur war den rhetorischen Regeln unterworfen. Die Schriften wurden weitgehend als „Konferenzen" betrachtet[185]. Das geht klar aus der Tatsache hervor, dass Cyrill von Alexandrien seine theologischen Dialoge öffentlich vortrug[186]. Nicht weniger sprechend ist das Zeugnis des Augustinus, nach dem es normal war, laut zu lesen[187]. Der Zusammenhang mit der Redekunst wird noch einsichtiger, wenn man auch ins Auge fasst, wie damals die klassischen und auch die biblischen Texte kommentiert wurden. Sie wurden besprochen und diskutiert. Man veranstaltete eine gemeinsame *exercitatio*, eine *collocutio*[188]. Mit anderen Worten, die rhetorischen Regeln wurden

---

[180] Augustinus, doct.chr. IV 8,22-11,26: obscuritas, aptum, perspicuitas, delectatio. Vgl. den Kommentar von M. Simonetti, Istruzione cristiana, 543-547; P. Prestel, Rezeption, 200-222, sowie vor allem K. Pollmann, Doctrina Christiana, 217-224.

[181] Augustinus, doct.chr. IV 12,27-25,58. Dazu die Kommentare von M. Simonetti, Istruzione christiana, 547-571, und P. Prestel, Rezeption, 223-278.

[182] Vgl. Augustinus, doct.chr. IV 18,35.

[183] Vgl. Augustinus, doct.chr. IV 19,38. Dazu Cyrill von Alexandrien, Dial.trin. prol.: SChr 231,128.

[184] Vgl. E. Auerbach, Sermo humilis.

[185] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 89. – Dazu E. Norden, Antike Kunstprosa, II, 529-532; B. Schouler, Libanios, 896ff: über die Rolle des Redners in der Gesellschaft; G.K. Mainberger, Rhetorica I, 353f: zum Sprechen im Lesen; zum Vortragen im Schreiben.

[186] Vgl. Cyrill von Alexandrien, ep.2. Dazu SChr 231,38.

[187] Augustinus, conf. VI 3,3.

[188] Vgl. H.I. Marrou, Éducation, 230f, und besonders Augustinus, doct.chr. IV 18,37, mit den anderen Texten, die bei M. Simonetti, Istruzione cristiana, 544, vermerkt sind.

nicht nur auf den Logos, auf die Rede im eigentlichen Sinn, d.h. praktisch auf die Gelegenheitsrede, auf das *genus epidicticum*, oder eventuell auf die Verbindung von Gelegenheits-und Versammlungsrede, auf das *genus mixtum*, angewandt. Man griff auch für die anderen Prosagattungen, für die Briefe, die Geschichtsschreibung und die wissenschaftlichen Traktate, und selbst für die Dichtung auf sie zurück[189]. Es ist daher genauer zu untersuchen, in welchem Sinn die christlichen Autoren die rhetorischen, oder besser gesagt, die literarischen Ideale in den verschiedenen Bereichen: in der Rede, im Brief, im Traktat, im Kommentar, übernommen haben. Die Dichtung soll indes nicht eigens behandelt werden[190]. Zur Geschichtsschreibung wurde andererseits schon oben das Wesentliche gesagt[191].

2. *Die Übernahme der Redegattung*

Von Anfang an erwiesen sich die Einflüsse der jeweiligen Umwelt auf die christliche Verkündigung als äusserst wirksam[192]. Die Bedürfnisse der Gemeinden im alltäglichen Gottesdienst, in der Taufvorbereitung und in der Weiterbildung der Getauften erforderten eine Anpassung an die Erwartungen der Gläubigen und Katechumenen ganz verschiedener Herkunft. Zu Beginn und noch im zweiten Jahrhundert bestimmte das griechische Judentum der Diaspora weitgehend die Form der Evangelisierung[193]. Seit dem dritten Jahrhundert wurde die biblische Predigt immer wichtiger. Es handelte sich dabei um einen fortlaufenden Kommentar eines biblischen Buches, der nach den Grundsätzen der alexandrinischen und rabbinischen Texterklärung ausgearbeitet und in der Versammlung der Gemeinde vorgetragen wurde. Der wichtigste Zeuge dieser Entwicklung ist Origenes, der jeden Tag in der Gemeinde von Cäsarea predigte[194]. Im Anschluss an diese Tradition, aber mehr denn je auch unter dem Einfluss der antiken Rhetorik, konnte sich die christliche Predigt im vierten und fünften Jahrhundert voll entfalten.

---

[189] Vgl. M. Fuhrmann, Rhetorik, 9. – Betreffend die Geschichtsschreibung, vgl. oben. Für die Dichtung vgl. J. Fontaine, Naissance de la poésie, besonders 195-227.

[190] Vgl. J. Fontaine, Naissance de la poésie, sowie M. Fuhrmann, Spätantike, 213-257, der im besonderen die Bibelepik und Prudentius behandelt.

[191] Vgl. Kap. 2.

[192] Vgl. A. Quacquarelli, Retorica: DPAC II (1984) 2985-2988, sowie A. Olivar, Predicación, passim. – Ferner die Einführungen zu den modernen Ausgaben der patristischen Predigten, wie z.B. S. Poque, in SChr 116; M. Pellegrino in NBA 29. Vgl. weiter Augustinus, doct.chr. IV, mit den diesbezüglichen Ausführungen von F. van der Meer, Augustinus, 473-480. – Vgl. schliesslich die Darlegungen zur Rede in der antiken Literatur, wie die Kommentare zu Menander, zu Cicero, De orat. oder zu Quintilian, Instit.

[193] 1 Clem.; 2 Clem.; Melito von Sardes, Osterpredigt; Ps.Hippolyt, In S.Pascha etc. Dazu A. Olivar, Predicación, 49-61.

[194] Vgl. P. Nautin, in SChr 232,100-191, sowie W. Schütz, Der christliche Gottesdienst bei Origenes.

a. Die soziale Bedeutung der Predigt

In der griechisch-römischen Gesellschaft nahmen die Redner eine recht bedeutende Stellung ein. Es gehörte zu den öffentlichen Feiern: beim Besuch höherer Persönlichkeiten, bei der Einweihung von Einrichtungen allgemeinen Interesses, bei der Ankunft kaiserlicher Gesandten oder bei Staatsbegräbnissen, dass eigens dazu angestellte Redner die offiziellen Reden (*panegyrici*) vortrugen. Hinzu kamen die Schulveranstaltungen, bei denen die Professoren und ihre Schüler Konferenzen hielten und damit eine Art Schauspiel (*spectaculum*) boten[195]. Die christlichen Gemeinden der grossen Städte machten sich diese Art zu eigen, die Menschen zu unterhalten und zu erziehen. Die Predigten der grossen christlichen Redner, wie der Kappadozier Basilius und Gregor von Nazianz[196], Chrysostomus[197] und Augustinus[198], bilden ein reichhaltiges Zeugnis dieser Volkserziehung.

b. Die klassischen Redegattugen

Die klassische Rhetorik unterscheidet drei Arten von Reden: das *genus iudiciale*, das *genus deliberativum* und das *genus demonstrativum*[199]. Die erste Gattung umfasste die Anklage- und Verteidigungsreden vor Gericht. Sie bezog sich vorab auf vergangene Geschehnisse (*causae*). Zur zweiten Gattung gehörten die Reden, in denen die Redner eine Volksversammlung zu Entschlüssen für die Zukunft bringen wollten. Die Gattung der Gelegenheitsreden schliesslich bestand aus Lob und Tadel, betraf also vorzüglich die Gegenwart. Es sei noch auf zwei Einzelzüge hingewiesen: Die drei Funktionen der Rede, das *docere*, das *movere* und das *delectare*, wurden je den drei Gattungen zugewiesen. Dabei konnte eine für eine Gattung typische Funktion auch in den anderen beiden zur Geltung kommen. Andererseits nahm Menander auch ein *genus mixtum* an, das deliberative und demonstrative Momente, den Rat und das Lob, in sich vereinte[200].

Die christlichen Redner und Prediger nun übernahmen diese drei Redegattungen, die sie in der Schule und bei den öffentlichen *declamationes* erlernt hatten, für die Verkündigung des Glaubens, passten sie allerdings den neuen Erfordernissen an. Das *genus iudiciale* oder die *controversia* begegnet tatsächlich in den Lehrvorträgen und im besonderen in den Apologien, in denen es sich darum handelte, nach dem Schema *an, quid,*

---

[195] Vgl. A.J. Festugière, Antioche, païenne et chrétienne, 91ff; B. Schouler, Libanios, 895-980: „Les missions du sophiste"; H.I. Marrou, Éducation. 271. – In bezug auf den wichtigen Begriff des „Spektakel" betrifft, vgl. J. Daniélou, Grégoire de Nysse, 24.

[196] Vgl. J. Bernardi, Prédication.

[197] Vgl. O. Pasquato, Spettacoli, 359.

[198] Vgl. F.van der Meer, Augustinus. 481-527, sowie als Beispiel en.Ps. 147,2. Dazu auch B. Studer, Schule des Herrn.

[199] Vgl. Aristoteles, Rhet. I,3; Quintilian, Instit. III 4,9. Dazu J. Martin, Rhetorik, 9f.15-210; M. Fuhrmann; Rhetorik, 81-83; H. Lausberg, Handbuch, nn. 139-254.

[200] Vgl. J. Martin, Rhetorik, 218f. Dazu J. Mossay (Hrsg.), Grégoire de Nazianze: SChr 284,108-112, besonders 110, mit dem Hinweis auf die erste Regel des Menander.

quale zu „dozieren"[201]. Als treffende Beispiele seien erwähnt die Reden Gregors von Nazianz gegen Julian[202], die Rede *Adversus Iudaeos* des Chrysostomus[203], aber auch die Predigt Zenos von Verona über die Auferstehung[204]. – Das *genus deliberativum* ist charakteristisch für die moralische Unterweisung, für Ermahnungen und Ermutigungen. Es kommt ziemlich häufig vor, wie Gregor von Nazianz es in bezug auf Basilius auch ausdrücklich hervorhebt[205]. Von diesem sind denn auch verschiedene Predigten über das Fasten, den Neid und die Demut überliefert. Gregor von Nyssa[206], Zeno von Verona[207] und andere hinterliessen Predigten gleicher Art. – Das *genus demonstrativum* oder *epidicticum* wurde an den Festen der Märtyrer und der Heiligen, aber auch an den anderen grossen liturgischen Feierlichkeiten praktiziert. Auch in diesem Bereich traten die Kappadozier mit ihren Reden auf die vierzig Märtyrer, auf Gregor den Wundertäter, auf Athanasius, Ephrem und Basilius hervor[208]. Diese Liste könnte leicht aus der Predigttätigkeit anderer, östlicher und westlicher Autoren verlängert werden[209].

Das *genus mixtum*, das aus Lob und Anweisung bestand, liess sich problemlos auf die christliche Predigt anwenden, sofern darin das Geheimnis eines Festtages zu feiern und daraus die entsprechenden sittlichen Konsequenzen zu ziehen waren. Die Übernahme dieser Gattung war umso leichter, als schon die paulinischen Briefe einen lehrhaften und einen moralischen Teil umfasst hatten. In diesem Zusammenhang sind die Reden des Nazianzener über die Philosophie zu erwähnen[210]. Man kann auch auf die Schrift *De virginitate* Gregors von Nyssa verweisen, sofern sie von diesem selbst als *logos* vorgestellt wird[211]. Aus dem lateinischen Umfeld sei beispielsweise der Traktat Zenos über Glaube, Hoffnung und Liebe genannt[212]. Noch bemerkenswerter sind die Predigten Leos des Grossen. Sie preisen gewöhnlich im ersten Teil das *sacramentum* des gerade gefeierten Festes, während sie im zweiten Teil zur tatkräftigen Teilnahme am betreffenden Festgeheimnis auffordern[213]. In einem anderen Sinn kann man als *genus mixtum* die Modellpredigt betrachten, die Augustinus in *De doctrina*

[201] Vgl. J. Martin, Rhetorik, 17f.
[202] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 4 und 5. Dazu A. Kurmann, Gregor von Nazianz, 12-16.
[203] Chrysostomus, Adv.Judaeos (CPG II,4327). Dazu H. Schreckenberg, Adversus-Judaeos-Texte, 320-329.
[204] Zeno, serm. I, 2.
[205] Gregor von Nazianz, or. 43,67.
[206] Gregor von Nyssa, De pauperibus amandis I und II (CPG II,3169f).
[207] Zeno, serm. I,1: De pudicitia.
[208] Vgl. J. Bernardi, Prédication. Dazu F. Mann, Gregor, rhetor et pastor, 143, sowie verschiedene Studien in A. Spira (Hrsg.), Biographical Works of Gregory of Nyssa.
[209] Vgl. die Angaben in den Patrologien und bei A. Olivar, Predicación.
[210] Gregor von Nazianz, or.25 und 26. Dazu SChr 284,108.
[211] Vgl. die Analyse unten.
[212] Zeno, serm. I,36.
[213] Vgl. z.B. Leos Übergänge zur Schlussermahnung in tract. 22,5: „Quisque igitur..."; 23,5: „Unde... celebrare debemus"; 74,5: „Exaltemus itaque... "

christiana vorstellt[214]. Sie hat nämlich eine doppelte Ausrichtung: sie will lehren (*docere*) und bewegen (*movere*). Es ist jedoch offensichtlich, wie aus den Predigten Augustinus und Leos leicht zu belegen ist, dass das Lehren im Erfreuen (*delectare*) aufgeht[215]. Angestrebt ist nämlich vor allem die Freude an der Gnade des Festes.[216].

Schliesslich ist festzuhalten, dass auch die Homilie – der vorgetragene Bibelkommentar – die auf die judenchristliche Predigt zurückgeht, rhetorische Züge annehmen konnte[217]. Sie umfasst in diesem Fall eine Einleitung, die Erklärung des Textes, eine moralische Ermahnung und den vielleicht mit einer Doxologie beschlossenen Epilog. Diese literarische Eigenart kommt besonders schön in den Predigten von Basilius[218] und Ambrosius über das Sechstagewerk zur Geltung[219]. Noch charakteristischer sind wohl die Homilien, in denen Chrysostomus seinen Gläubigen einen grossen Teil der Bibel erklärte[220]. Bemerkenswert sind auch die Predigten (*enarrationes, tractatus*), die Augustinus über die Psalmen, das vierte Evangelium und den ersten Johannesbrief hinterlassen hat[221]. Ähnliches lässt sich von den Predigten sagen, in denen Cyrill von Jerusalem, Ambrosius, Augustinus und andere das Taufsymbol kommentierten[222]. Zur gleichen Art gehörten schliesslich auch die sog. mystagogischen Katechesen, in denen die grossen Bischöfe die wichtigsten Riten des christlichen Gottesdienstes erschlossen[223].

Im übrigen kann man als rhetorische Reden im strengsten Sinn – ausser den *enkomia* auf die Heiligen – die Trauerreden (*consolationes*) betrachten.

---

214 Augustinus, doct.chr. IV 4,6. – Wie Augustinus das *genus mixtum* versteht, gibt er klar zu verstehen in uirg. 1,1: „Non solum ergo praedicanda (= laudanda), ut ametur, verum etiam monenda, ne infletur." Vgl. zu praedicare im Sinn von loben A. Blaise, Dictionnaire latin-français, 645: praedicare, n.2.

215 Vgl. Augustinus, s. 92,1; 193,1; 305A,10; 306B,1; 310,4; 319A. – Leo, tract. 23,1; 74,5. Vgl. auch Basilius, Hom.hex. 8,8: SChr 26bis,476.

216 Vgl. B. Studer, Das christliche Fest, besonders 520f: über den Ursprung der Idee der Festgnade.

217 Vgl. P. Nautin (Hrsg.), Origène, Homélies sur Jérémie: SChr 232,123-131: „La structure d'une homélie".

218 Vgl. z.B. die Einleitungen und Abschlüsse in Basilius, Hom.hex. 1,1 u. 1,11; 6,1 u. 6,11: SChr 26bis,86ff u. 134ff; 324ff u. 386ff.

219 Vgl. Ambrosius, Exam. IV 1,1 u. 5,24; IX 1,1 u. 10.75f: SAEMO 1,342ff u. 416ff; 110 u. 134.

220 Vgl. Ioannes Chrysostomus: CPG II,4409f; 4424-4429.

221 Von den Io.eu.tr. wurden 54 vor dem Volk vorgetragen; die anderen wurden vielleicht vor einem engeren Kreise von Gläubigen gehalten. Vgl. BAug 71,9.

222 Vgl. die Angaben in den Patrologien zu Cyrill von Jerusalem, Theodor von Mopsuestia, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Nicetas von Remesiana, Rufinus, Augustinus und Petrus Chrysologus.

223 Vgl. zur Taufunterweisung die Übersicht bei H. Drobner, Patrologie, 250-253 (Bibliographie). Dazu besonders M. Riley, Christian Initiation; C. Jacob, „Arkandisziplin". S. Poque, Sermons pour la Pâque. – Es ist bemerkenswert, dass die Kirchenväter gerade in solchen Katechesen eine doppelte Exegese anwandten. Sie erklärten nämlich darin in ähnlicher Weise sowohl die Riten der Kirche als auch die Bibeltexte als sacramenta oder Mysterien, als Zeichen also, die eine tiefe Wahrheit enthalten. Vgl. B. Studer, Doppelte Exegese.

Von Gregor von Nyssa sind zwei solcher Reden überliefert: die Rede auf den heiligen Theodor und die Rede auf Meletius von Antiochien[224]. Noch bekannter sind die Trauerreden des Ambrosius von Mailand[225].

c. Die Überlieferung der Predigten

Wer die literarische Bedeutung der christlichen Predigt voll verstehen will, muss sich gegenwärtig halten, wie die Predigten und Reden der Kirchenväter weitergegeben worden sind[226]. Im Hinblick darauf sind vor allem zwei Tatsachen festzuhalten. Einerseits erleichterte die im vierten Jahrhundert aufkommende Stenographie die Aufbewahrung der gewöhnlich improvisierten Predigten[227]. Notare oder auch eifrige Gläubige schrieben diese frei vorgetragenen Reden nach. Ihre Notizen dienten eventuell den Predigern selbst, ihre Ausführungen endgültig abzufassen. Andererseits bestand ein lebhaftes Interesse an der Erhaltung der Predigten. Ihre Autoren bemühten sich zum Teil selbst darum, wie aus der von Possidius verfassten Lebensbeschreibung des Augustinus hervorgeht[228]. Einen besonderen Fall bildet Leo der Grosse, der seine Predigten unter dogmatischen Gesichtspunkten sammeln liess [229].

Die Art und Weise, wie die Predigten weitergegeben wurden, verdient eigens beachtet zu werden. Sie erklärt, wenigstens teilweise, den sprachlichen Unterschied zwischen *De mysteriis* und *De sacramentis* des Ambrosius[230] sowie die stilische Vielfalt der Predigten des Augustinus[231]. Dazu begreift man leichter die Schwierigkeiten, die in bezug auf die Echtheit und Integrität der patristischen Predigten bestehen. Schliesslich ist damit besser zu beurteilen, warum gerade bestimmte Predigten, wie etwa die anti-manichäischen und anti-eutychianischen Predigten Leos, aufbewahrt wurden[232] und warum manche Prediger, wie vor allem Chrysostomus und Augustinus, gegenüber den andern bevorzugt wurden[233].

---

[224] Vgl. die diesbezüglichen Studien in A. Spira (Hrsg.), Biographical Works of Gregory of Nyssa.

[225] Vgl. G. Banterle, in SAEMO 18,15: über die Trauerrede zu Ehren Valentinians II.

[226] Vgl. die diesbezüglichen Kapitel in A. Olivar, Predicación.

[227] Vgl. H.I. Marrou, Éducation, 409f; A. Olivar, Preparación e improvisación; H. Hagendahl, Stenographie: JAC 14 (1971) 24-38.

[228] Vgl. Possidius, Vita Augustini 18,9f. Dazu das in der Vita erwähnte und ihr angehängte Indiculum (CPL 359): ed. Wilmart, in Misc.Ag. II, 149-233, besonders 191-207: X. Tractatus diversi.

[229] Vgl. A. Chavasse, Introduction: CChL 138, CLXXVII-CCI.

[230] Vgl. die Diskussion der Frage in J. Schmitz (Hrsg.), Ambrosius = Fontes Christiani 3, 9-14.

[231] Vgl. C. Mohrman, Augustin prédicateur: Études I, 391-402, besonders 391. Es ist jedoch damit zu rechnen, dass die Predigten des Augstinus von den ma. Herausgebern bzw. Kopisten vereinfacht worden sind. Vgl. die verschiedenen Studien von F. Dolbeau, wie etwa Sermons inédits: RBén 103 (1993) 307-338.

[232] Die antihäretischen Auswahlkriterien führten Leo offensichtlich dazu, die Predigten mit ausgesprochen christologischem Charakter, wie etwa die Weihnachtspredigten, anderen Predigten, wie etwa den Pfingstpredigten, vorzuziehen. A. Olivar, Predicación, 309-318, geht leider auf diesen Gesichtspunkt nicht weiter ein. Vgl. die Rezension von B. Studer, in Aug. 32 (1992) 461-466.

[233] Vgl. K. Baus, Kirchengeschichte = HKG II/1, 318, mit Anm.1.

d. Ausblicke

Während des vierten und fünften Jahrhunderts hat sich eine Predigttätigkeit entwickelt, die sich ohne Zweifel eng an die Ideale der antiken Rhetorik hielt. Mehr als in früheren Zeiten folgten die christlichen Prediger den stilistischen Gepflogenheiten der Klassiker. Eindeutiger als früher fügten sich ihre Predigten in den Rahmen der verschiedenen Redegattungen ein. Wie kaum zuvor glichen ihre Auftritte den in der Antike so beliebten *spectacula* und *declamationes*. Zur richtigen Beurteilung dieser stark rhetorischen Ausrichtung der damaligen christlichen Verkündigung ist indes nicht zu vergessen, dass diese aus verschiedenen Gründen der Nachwelt besser bekannt ist. Sie konnte nämlich von der Verbreitung der Stenographie profitieren und wurde durch das publizistische Interesse der Prediger, ihrer Biographen oder auch der Kompilatoren stark gefördert. Dennoch ist es keine Übertreibung, wenn man behauptet, dass die bedeutenden Prediger jener Zeit, die Kappadozier, Chrysostomus, Augustinus, Leo und manche andere, die rhetorischen Regeln strikter einhielten als ihre Vorgänger, und zwar besonders dann, wenn sie sich an die gebildete Zuhörerschaft der grossen Städte, wie Antiochien, Konstantinopel, Karthago oder Rom, wandten.

Es ist auch beachtenswert, dass die Erwartungen der nunmehr in der griechisch-römischen Gesellschaft integrierten Gläubigen manche Prediger dazu führten, dem Hang zur Redseligkeit und zur Ausschmückung der Reden, im besonderen zu einem übertriebenen Gebrauch der Antithese, allzu sehr nachzugeben. Gregor von Nazianz liefert wohl das bekannteste Beispiel dazu. Allerdings ist sofort hinzuzufügen, dass die christlichen Autoren sich dieser Gefahr auch bewusst waren. Es fehlte selbst nicht an solchen, die sich Mühe gaben, sich in einfacher Sprache an das Volk zu wenden. Sie zogen es vor, auf der Ebene des *kerygma* zu bleiben, das für alle bestimmt ist. Auf der anderen Seite ist nicht zu vergessen, dass eine wortreiche und gepflegte Sprache den tiefsten theologischen Anliegen entsprach. Sie machte nämlich deutlich, dass die Theologie letztlich eine Rede über den unfassbaren Gott, ein Lob auf seine unermessliche Grösse sein sollte. Gregor von Nazianz pflegte tatsächlich nicht nur eine sehr rhetorische Verkündigung; er machte sich auch Gedanken darüber[234]. Mehr als andere begriff er, dass die Theologie eine beredte Verkündigung des unaussprechlichen Geheimnis Gottes darstellen muss. Gerade aus diesem Grund hat er den Titel „Der Theologe“ verdient[235].

Schliesslich vollzog sich in der reichskirchlichen Predigt, die mehr als die anderen literarischen Gattungen – die Dichtung vielleicht ausgenommen –

---

[234] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 2, der bei der Rechtfertigung seiner Flucht den Bischof als Mann des Wortes hinstellt. Zu beachten besonders or. 2,35: Verkündigung als erste Aufgabe; 2,56: Paulus als Vorbild; 2,69: Auftrag Jesu; 2,117: Christus gibt die Kraft zur Verkündigung. Dazu SChr 247,35ff.

[235] Vgl. O. Bardenhewer, Altkirchliche Literatur III, 163f.

von der antiken Literatur abhing, eine tiefere Christianisierung der traditionellen Rhetorik selbst. Die Prediger jener Zeit schufen den *sermo humilis*, die einfache Art, von der einzigartigen Grösse der Menschwerdung des göttlichen Wortes und von der Demut des ganz überragenden Gottes zu reden[236].

3. Die Übernahme des Briefformulars

Die literarische Form des antiken Briefes war Gegenstand verschiedener Untersuchungen[237]. In der Literaturgeschichte beschäftigten sich zahlreiche Forscher mit den Briefen Platos, Ciceros, Senecas, von Libanius und selbst mit denen Kaiser Julians[238]. Die Exegeten befassten sich mit den literarischen Eigenheiten der Briefe des AT und im besondern des NT, einschliesslich der Briefe der subapostolischen Zeit[239]. Im patristischen Bereich wurden die Briefe der bedeutenden Bischöfe, wie Basilius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Theodoret, Ambrosius, Paulinus von Nola, Augustinus, sowie die Briefe der berühmten Mönche, wie Pachomius, Nilus, Isidor von Pelusium, Sulpicius Severus und Hieronymus näher untersucht[240].

Die Korrespondenz der Kirchenväter wurde – zum Teil zusammen mit ihren antiken und biblischen Vorbildern – aus verschiedenen Gründen erforscht. Ihre Briefe sind von grossem biographischem Interesse; denn Briefe geben, wie allgemein angenommen, am meisten Aufschluss über eine Persönlichkeit. Tatsächlich lassen sie vor ihren Lesern die Anliegen und die Spiritualität ihrer Verfasser wieder aufleben[241]. Für die patristische Briefliteratur interessieren sich weiter die Kirchenhistoriker im Hinblick auf die Geschichte der kirchlichen Einrichtungen, auf die geschichtliche Entwicklung der christliche Lehren und auf das Alte und das Neue in der christlichen Frömmigkeit. Schliesslich beschäftigt sich die Literaturgeschichte mit dem Wortschatz, dem Stil und dem Aufbau dieser Briefe. Hier stehen ihre

---

[236] E. Auerbach, Sermo humilis; J. Fontaine, Christentum ist auch Antike: JAC 25 (1982) 5-21.

[237] Vgl. J. Sykutris, Epistolographie: PRE Suppl.5 (1931) 185-220 (KP 2,324-327); J. Schneider, Brief: RAC 2 (1954) 564-585; B. Kytzler, Brief: LAW (1965) 496-501; K. Thraede, Griechisch-römische Brieftopik 1970; M. Fuhrmann, Spätantike, 258-281; M. Zelzer, Briefliteratur: NHL 4, 321-353. Dazu weiter die Einleitungen zu den modernen Editionen der antiken Briefe in Coll. Budé. SChr und anderen Briefsammlungen.

[238] Vgl. ausser der schon zitierten Litertur M. Fuhrmann (Hrsg.), Römische Literatur 160-170: Briefe Ciceros; A. Dihle, Literatur der Kaiserzeit, 92f; 106: Seneca; 236ff: Plinius der Jüngere; 393: Cyprian; 457f: Libanius; 464: Synesius, u.a..

[239] Vgl. J. Schneider, Brief: RAC 2 (1954) 565ff; 574ff, sowie P. Vielhauer, Urchristliche Literatur, oder andere Einleitungen zur Bibel.

[240] Vgl. H. Drobner, Patrologie, 140-145: „Der Brief in Antike und Christentum" (Bibliographie). Dazu die Hinweise zu den einzelnen genannten Autoren. Weiter M. Zelzer, Ambrosius und das Erbe der Tradition; G. Santaniello (Hrsg.), Paolino di Nola, Le Lettere; M. Pellegrino, Introduzione alle lettere: NBA 21 (Roma 1969), VII-CIII (Bibliographie).

[241] Nach M. Fuhrmann, Spätantike, 268, dokumentieren die Briefe die Bildungstradition und den gesellschaftlichen Zusammenhalt einer Zeit, ein Umstand, der auch für die Biographie der grossen Persönlichkeiten von beachtlicher Bedeutung ist. Vgl. auch op.cit. 261.

literarischen Eigenheiten in Frage, sofern von ihnen her manche Ausdruckformen der Theologie besser verstanden werden können.

a. Die Gewohnheiten der antiken Briefschreiber

Von den Fragen, mit denen sich die Kenner der antiken Briefliteratur befassen, sind wenigstens die folgenden zu berücksichtigen. Wie die antiken hatten auch die christlichen Autoren die Gewohnheit, die Briefe zu diktieren. Sie riskierten damit vielleicht, etwas übereilte Überlegungen anzustellen[242]. Immerhin nahmen sie sich die Mühe, solche Briefe zu überarbeiten[243]. Oft war es ihnen nicht möglich, ihre Gedanken ausreifen zu lassen, weil die Leute, die ihre Briefe überbringen sollten, grosse Eile hatten[244]. Nicht weniger wichtig ist der Umstand, dass die christlichen Briefschreiber bereits bei der Abfassung ihrer Briefe an deren Veröffentlichung dachten. Manchmal veröffentlichten sie ihre Briefe nachträglich, wenigstens soweit sie eine Abschrift in ihrem Archiv aufbewahrt hatten[245]. Auch sie hatten also Sinn für das Briefschreiben, wie es für die Spätantike typisch ist. Jedenfalls dachten auch sie daran, einer weiteren Öffentlichkeit von Nutzen zu sein. Dabei verfolgten sie verschiedene Zwecke. Sie liessen einmal ihre Briefe aus dogmatischen oder liturgischen Motiven sammeln. So erhielten die Briefe des Athanasius, die auch im Westen zirkulierten, kanonische Bedeutung[246]. Hinter den Briefsammlungen konnten aber auch mehr persönlich Gründe stehen. Sie sollten einen Überblick über die eigene Tätigkeit geben, wie es für Ambrosius[247] und auch für Cassiodor[248] feststeht, oder es sollten mit solchen Briefsammlungen Freunde geehrt werden[249].

b. Die Theorie des Briefschreibens

In der Antike gab es keine Theorie für die Abfassung der Briefe, die mit der Redekunst vergleichbar wäre. Immerhin bildeten sich mit der Zeit feste Gewohnheiten heraus. Das wird allein schon von der üblichen Terminologie bezeugt. Bei den christlichen Autoren spricht Athanasius von *biblos*[250], Hieronymus von *epistulae* und auch von *libellus*[251], Augustinus

---

[242] Vgl. etwa Hieronymus, ep. 21,42; Com.Gal. pr.

[243] Vgl. Augustinus, ep. 162,1.

[244] Vgl. Augustinus, ep. 205,19.

[245] Vgl. Hieronymus, Vir.illustr. 135; Ambrosius, ep. 32 (Maurin. 48), 7; Possidius, Vita Augustini, 18,9f.

[246] Vgl. CPG II,2095. Dazu sind in diesem Zusammenhang auch die Sammlungen der synodalen Dokumente zu erwähnen, die Marius Mercator und andere Kompilatoren herausgegeben haben.

[247] Vgl. M. Zelzer, in CSEL 82, XX-XXIII.

[248] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 338f, zur Briefsammlung, die Cassiodor unter dem Titel „Variae" herausgab. – Andere Beispiele bei J. Schneider, Brief: RAC 2 (1954) 569.

[249] Vgl. Sidonius Apollinaris, ep. 8,5: ML 58,595. Dazu PWK 2. Reihe 2 (1923) 2235f.

[250] Athanasius, Ad Marcellinum, 30.

[251] Vgl. J. Labourt (Hrsg.), Saint Jérôme, Lettres, I, XLVIf, mit dem Hinweis auf Vir.illustr. 135, und auf drei Briefe (14; 22; 39), die als libellus bezeichnet sind.

von *litterae* oder *epistulae*[252]. Hinter dieser Entwicklung stehen vor allem zwei Gründe. Seit der hellenistischen Zeit hatten die Kanzleien oder öffentlichen Archive gewisse Briefformulare ausgearbeitet. Im römischen Reich hatte das von Hadrian gegründete Amt *ab epistulis* den literarischen Charakter der offiziellen Briefe gefördert[253]. Andererseits gehörten zu den Schulübungen (*exercitationes*) auch die Abfassung von Briefen. Im übrigen fehlte es nicht ganz an einer gewissen Theoretisierung des Briefschreibens. Ein Abriss einer Theorie wird Demetrios von Phaleron (+280 v. Chr.), einem Vertreter der aristotelischen Schule, zugeschrieben, stammte aber offenbar erst aus dem ersten Jahrhundert n. Chr.[254]. Für das vierte Jahrhundert n. Chr. ist Julius Victor zu erwähnen[255]. Auf christlicher Seite zeichnete sich vor allem Gregor von Nazianz mit einer Art Theorie aus, in der er von den *virtutes dicendi* und der Kürze der Briefe handelt[256]. Es sei noch auf die Briefsammlungen von Cicero, Plinius, Libanius und anderen hingewiesen, welche die Praxis des Briefeschreibens ohne Zweifel stark beeinflusst haben[257].

Aus der Praxis und den Ansätzen zu einer Theoriebildung lassen sich vor allem drei Eigenheiten des antiken Briefschreibens ableiten. Erstens unterscheidet sich der Brief offensichtlich von anderen literarischen Gattungen. Er ersetzt die mündliche Mitteilung, umfasst also Nachrichten und Nachfragen, die für abwesende Personen bestimmt sind, und ist von einem oder mehreren Autoren abgefasst, die sich an eine oder mehrere Personen richten[258]. Bei einer gewissen Gelegenheit und in einer konkreten Situation geschrieben, bildet also der Brief ein „halbiertes Gespräch“[259]. Ferner ist es kennzeichnend für die Briefe, dass zu Beginn der Absender und der Empfänger genannt werden, dass sie aus einem Hauptteil (*corpus*) bestehen und mit dem Gruss und dem Datum beschlossen werden. Schliesslich unterschied man in der Antike, wie aus den verschiedenen Benennungen hervorgeht, mehrere Arten von Briefen: den Privatbrief, der einfach oder gepflegter verfasst sein konnte, den amtlichen Brief, die literarische Epistel und noch andere Formen[260].

---

[252] Vgl. M. Pellegrino, in NBA 21,IXff, mit retr. II,20,1: Kriterien zur Unterscheidung von liber und epistula; ep.214,30: liber vel epistula.

[253] Vgl. J. Schneider, Brief: RAC 2 (1954) 569.

[254] Vgl. B. Kytzler, Brief: LAW, 496.

[255] Vgl. P.L. Schmidt, Julius 20: KP 2,1553.

[256] Gregor von Nazianz, ep. 51. Vgl. auch Hieronymus, ep. 49,4.

[257] Vgl. M. Zelzer, Ambrosius und die Tradition.

[258] Vgl. J. Schneider, Brief: RAC 2 (1988) 564.

[259] Vgl. J. Sykutris, Epistolographie: PRE Suppl. 5,192, mit Textbeispielen, sowie G.L. Kustas, Basil and the Rhetorical Tradition, 249.

[260] Vgl. J. Schneider, Brief: RAC 2 (1988) 568-574, sowie M. Fuhrmann, Spätantike, 258-261: Briefformen und Briefsammlungen.

c. Die Privatkorrespondenz

Die Definition des Briefes als „halbiertes Gespräch" trifft in erster Linie für den Privatbrief zu. Er war an sich nicht für die Veröffentlichung bestimmt, oblgeich die Absicht, ihn einem weiteren Kreis zugänglich zu machen, oft schon bei der Abfassug mitspielte.

Dem Zweck nach können verschiedene Formen unterschieden werden. So spricht Pellegrino im Blick auf die Korrespondenz des Augustinus von *epistulae familiares* und von *epistulae negotiales* und teilt die erste Gruppe in *consolationes* (*ep*. 259), *exhortationes* (*ep*. 268), *gratulatoriae* (*ep*. 58,2;142) und die zweite Gruppe in *litterarum intercessus* oder Empfehlungen und *responsta* oder Beantwortung von Fragen ein[261]. Diese Beobachtungen lassen sich leicht auf die anderen Autoren übertragen. Im übrigen entsprechen die einzelnen Kategorien mehr oder weniger den drei Redegattungen oder anderen literarischen Formen.

d. Die amtliche Korrespondenz

Der offizielle Brief steht zwischen dem Privatbrief und der Epistel. Er wurde an mehrere Personen gerichtet und zur Veröffentlichung bestimmt. Sofern er Hinweise und Rapporte oder auch gesetzliche Kundgebungen enthielt, glich er den für die Archive bestimmten Akten und Dokumenten.

Im Anschluss an die klassische und die biblische Überlieferung richteten sich die Bischöfe einzeln oder kollegial an die eigenen oder an andere Gemeinden oder auch an ganze Kirchen. Diese Briefe, man kann von Rundbriefen oder selbst von Enzykliken sprechen, waren dazu bestimmt, den betreffenden Gemeinschaften vorgelesen zu werden. Diese Literatur, die bis auf die Apostolische Zeit zurückreicht, gelangte im vierten Jahrhundert zu einer grossen Verbreitung. So findet sich die Dokumentation zu den damaligen Lehrstreitigkeiten, d.h. hinsichtlich der Trinität, der Inkarnation und der Notwendigkeit der Gnade, zu einem grossen Teil in den amtlichen Schreiben eines Athanasius, eines Hilarius, eines Basilius, eines Ambrosius, eines Augustinus oder anderer Bischöfe sowie der betreffenden Synoden[262]. Zu beachten sind besonders die Briefe, in denen die neuen Bischöfe ihre Treue zum rechten Glauben bekundeten (*satisfactio*) und damit in die *communio* mit den anderen Bischöfen eintraten[263]. Mehr pastoralen Charakter besassen die Festbriefe, wie die Osterfestbriefe der alexandrinischen Bischöfe. Das gleiche gilt von den sog. Dekretalen, in denen die Bischöfe von Rom auf Anfragen antworteten[264], sowie von den Briefen der Mönchsväter[265].

---

[261] M. Pellegrino, Introduzione alle lettere: NBA 21, XXVI-XXXVIII.
[262] Vgl. die Angaben in den Patrologien.
[263] Vgl. oben Kap. 1: Orthodoxie.
[264] Vgl. B. Studer, in Patrologia III,546-557; 563f (DPAC II (1984) 2664ff).
[265] Gute Hinweise finden sich bei B. Altaner, Patrologie, 261-269.

e. Die literarisch gearteten Episteln

Seit der Zeit des Aristoteles liebte es die Antike, alle möglichen: literarische, historische, moralische und soziologische Themen in Briefform darzulegen[266]. Solche fingierte Briefe wurden im besonderen verfasst, um politische Ideen zu propagieren. Man griff auf diese literarische Form des Briefes zurück, um aufzumuntern und zu trösten, wie man aus den Briefen Epikurs, Ciceros und Senecas entnehmen kann. Zu beachten ist vor allem, dass diese Briefform sehr oft in den Prologen zu Lehrschriften gebraucht wurde, um diese in familiärer Weise einem Freund zu widmen.

Unter diese Art von Briefen fallen zahlreiche patristische Schriften, wie etwa die Briefe des Athanasius an Marcellinus oder an Serapion, die Briefe des Augustinus *De videndo Deo* (*ep*. 147) oder *De gratia NT*[267] sowie verschiedene Briefe des Hieronymus.

Es besteht also kein Zweifel darüber, dass zur Beurteilung eines beachtlichen Teiles der theologischen Literatur der Reichskirche eine genaue Kenntnis der Eigenart der antiken Briefliteratur nötig ist. Es seien wenigstens folgende Gesichtspunkte festgehalten: Der Umstand, dass der Brief ein wirkliches oder fingiertes Gespräch mit Abwesenden darstellte, ein *colloquium*, wie Augustinus sagt[268], verstärkte sicherlich den dialektischen und diskursiven Charakter einer in Briefform vorgelegten theologischen Beweisführung. Dazu wurde die Aktualität einer theologischen Frage mehr herausgestellt, d.h. die Theologie erwies sich in den Briefen als viel konkreter. Ferner unterstrich der mehr familiäre Ton die Verantwortlichkeit, die mit jeder theologischen Diskussion gegeben ist. Schliesslich trugen gewisse Gepflogenheiten in der amtlichen Korrespondenz viel zur rechtlich-dogmatischen Formulierung der christlichen Lehren bei[269].

4. Die Übernahme der Gattung der Lehrschriften

a. Allgemeine Hinweise

Es ist ziemlich schwierig, das *genus litterarium* der Dissertation oder der Lehrschrift zu umschreiben. In der Antike wurde diesbezüglich keine Theorie vorgelegt, die der Lehre von den drei Redearten vergleichbar wäre. Es handelte sich jedenfalls um Schriften didaktischer Art, um Untersuchungen, in denen ein Thema dargelegt oder ein Problem oder ein Problemkreis diskutiert werden sollte.

Um sich eine Idee von dieser Gattung zu machen, legt es sich nahe, ihre wichtigsten Vorbilder ins Auge zu fassen. In erster Linie muss man sich dabei die Rede, den *logos* oder die *oratio*, gegenwärtig halten. Die didakti-

[266] Vgl. J. Schneider, Brief: RAC 2 (1988) 571.
[267] Vgl. Augustinus, retract. II 20,1.
[268] Augustinus, c.Iul. I: colloquium litterarum; Vgl. ep. 5*,1.
[269] Vgl. besonders die Papstbriefe. Dazu B. Studer, in Patrologia III,546-557; 563f.

sche Schrift wurde in der Tat oft als *logos* bezeichnet, wie man bei Gregor von Nazianz und bei Gregor von Nyssa feststellen kann[270]. Es kann darum nicht verwundern, dass in der Lehrschrift die Funktionen der drei Redearten, vor allem des *genus mixtum*, wiederzufinden sind. Nach Hieronymus ist sie denn auch mehr auf das *vincere* als auf das *docere* angelegt[271].

Im weiteren ist an den Dialog zu erinnern[272]. Bei dieser Art von Lehrschrift handelt es sich oft um einen Redewechsel zwischen zwei oder mehreren Personen, um eine Rede und Gegenrede (*altercatio*) oder um eine fortlaufende Konversation mit Fragen und Antworten. Unter der letzten Hinsicht ähnelt die Lehrschrift auch den *zetemata*, den *quaestiones et responsiones*[273].

Im Grunde genommen geht es bei der Lehrschrift um das *genus iudiciale*. Es wird darin eine in der *propositio* vorgelegte („erzählte") *causa* diskutiert, um zu einer *sententia* zu gelangen. Der Unterschied zwischen einer Gerichtsrede und einer „Lehrrede" besteht nur darin, dass diese sich um eine *quaestio infinita* dreht, um eine Problematik, die ohne die konkreten Umstände besprochen wird[274].

Wie sehr diese Feststellungen berechtigt sind, bestätigt Priszian in seiner Schrift *De praeexercitamentis rhetoricis*[275]. In diesem um 500 verfassten, aber von früheren griechischen Autoren, besonders von Hermogenes von Tarsus, abhängigen Werk, beschreibt der Verfasser den Aufbau einer Dissertation[276]. Diese beginnt mit dem Lob eines Autors und der Darlegung seiner Auffassung (*sententia*). Es folgen die Argumente, die sich aus der Sache und ihrem Gegenteil nahe legen (*probationes technicae*). Es schliessen sich die Vergleiche mit ähnlichen Angelegenheit oder Fällen und die Zeugnisse an (*probationes atechnicae*)[277]. Eine Schlussermahnung (*exhortatio*) beschliesst das Ganze.

Um die Eigenart einer Lehrschrift noch besser zu erfassen, sind auch die Einflüsse des Unterrichtes in Rhetorik und in den anderen wissenschaftlichen Disziplinen zu berücksichtigen. In den Rednerschulen gehörten zu den verschiedenen *exercitationes* auch die *declamationes*. Diese umfassten unter anderem die dem *genus deliberativum* verwandte *suasoria* sowie die dem *genus iudiciale* nahestehenden *controversia*. Unter dem Einfluss dieser Übungen hielt man sich in den Dissertationes noch strenger an die Regeln

[270] Vgl. etwa Gregor von Nazianz, or. 27,1, und Gregor von Nyssa, Virg prol.1.

[271] Hieronymus, ep. 49,13: ein rhetorischer Exkurs, in dem unter Hinweis auf die genera dicendi der Schule zwischen der disputatio vaga und der frons aperta (Kampffront) unterschieden wird.

[272] Vgl. B.R. Voss, Dialog.

[273] Vgl. unten im Abschnitt über die exegetische Literatur.

[274] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn.1134; 708.

[275] Ed. Keil, Nachdruck 1961.

[276] Priszian, Praeexercitamenta, n.13: ed. Keil 432f. Dazu H. Lausberg, Handbuch, n.1120.

[277] Zur Unterscheidung von probationes technicae und probationes atechnicae vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 550-356, mit Hinweisen auf die einschlägigen Texte von Aristoteles und Quintilian.

einer Rede. Die verschiedenen Disziplinen, die Naturgeschichte, die Philosophie, die Jurisprudenz, die Medizin und die Geschichtsschreibung rezipierten auf je ihre Weise die rhetorischen Formen und gestalteten sie zum Teil um. So erwies sich der philosophische *Protrepticus* als eine besondere Form einer Einladung zur Nachahmung. Andererseits ahmten die Verfasser von Dialogen die dialektische Methode nach, die Plato in seinen philosophischen Dialogen angewandt hatte[278].

In der Rhetorik und in den anderen Disiziplinen bildete sich im besonderen die Tendenz heraus, die eigenen Prinzipien und Kenntnisse zusammenzufassen. Es entstanden die Einführungen (*institutiones*) in die Rhetorik und die Rechtswissenschaft[279], die *eisagogai* der Philosophie sowie die Handbücher (*enchiridia, kephalaia*) zu den verschiedenen Wissenschaften[280]. Bei diesen didaktischen Schriften gab es solche, die der allgemeinen Bildung dienen sollten und darum einen ausgesprochen rhetorischen Charakter besassen, sowie solche, welche in besonderer Rücksicht auf den Unterricht in den verschiedenen Disziplinen verfasst worden waren[281].

b. Die Lehrschrift in der christlichen Theologie

Wer erfassen will, wie weit die christlichen Autoren die antike Lehrschrift rezipiert haben, kann von den Titeln ausgehen, die sie ihren Werken gegeben haben. Es finden sich verschiedene, wie *institutiones* bei Laktanz; *enchiridion* bei Augustinus; *liber* oder *libri* in vielen Fällen; *libellus* und *altercatio* bei vereinzelten Autoren; *dialogus* oder *dialogi*, besonders bei Cyrill von Alexandrien, sowie *logos* oder *logoi* im Sinne von einer Serie von Konferenzen, etwa bei den Kappadoziern. Natürlich gehen diese Titel nicht immer auf die Verfasser der betreffenden Schriften selbst zurück, sondern stammen von ihren Kopisten oder ihren späteren Herausgeber. Jedenfalls rühren sie von Leuten her, welche die Gewohnheiten der antiken Redner und Gelehrten kannten. Es gibt selbst solche, die einen Anhaltspunkt in den Einleitungen oder Zusammenfassungen der fraglichen Schriften haben, wie es etwa für das *Enchiridion* des Augustinus der Fall ist[282]. Im übrigen ist es bemerkenswert, dass die Alten auf Grund von materiellen Kriterien die *libri* und *volumina* unterschieden; denn *liber* oder *volumen* bildete eine buchtechnische Einheit, ein Heft von einer bestimmten Grösse[283].

Ein Blick auf die verschiedenen Buchtitel lässt also allein schon erahnen, wie sehr sich die christlichen Autoren bei der Abfassung der verschiedenen Typen von Lehrschriften sich an die rhetorischen Regeln hielten. Um die-

---

278 Vgl. ausser B.R. Voss, Dialog, auch G. Schmidt, Dialog: KP 2 (Nachträge), 1575ff (Bibliographie).
279 Vgl. F. Raber, Institutiones: KP 2,1416.
280 Vgl. M. Fuhrmann, Lehrbuch.
281 Vgl. M. Fuhrmann, Literaturgeschichte, 181ff.
282 Vgl. Augustinus, ench. 33,112.
283 Vgl. H. Hunger, Buch: LAW, 510-513 (Bibliographie).

sen ersten Eindruck zu bestätigen, müsste man wenigstens den Aufbau der Hauptwerke analysieren. Doch das würde zu weit führen. Eine Auswahl von Schriften soll dazu genügen. Diese Auswahl mag willkürlich erscheinen, aber man wird ihr nicht absprechen, dass sie wenigstens einen Überblick über die verschiedenen Typen erlaubt.

In seiner ersten theologischen Rede führt Gregor von Nazianz bekanntlich in die theologische Methode ein, die er in seinen 380 verfassten *logoi* über die Dreifaltigkeit befolgen will. Im Prolog bekämpft er die „Technologie" der Gegner. Im Hauptteil bespricht er den *status quaestionis*, d.h. die Problematik der Erkenntnis Gottes, des Sohnes und der des Heiligen Geistes[284]. Interessanter ist die dritte theologische Rede, in der Gregor zu Beginn den doppelten Fragestand einer Kontroverse erläutert[285]. In der Beweisführung bewegt er sich ebenfalls auf einer doppelten Ebene. Zuerst befasst er sich mit den *logismoi*, indem er die gegnerischen Argumente widerlegt und die eigene Auffassung positiv begründet. Dann befasst er sich mit den *pisteis* oder *martyria*, indem er im Anschluss an die antiarianische Exegese die Einwände der Gegner zerpflückt und seine eigenen aus der Bibel entnommenen Begriffe und Texte darlegt[286]. Die beiden Ebenen entsprechen offensichtlich den *probationes technicae* und *atechnicae* der Rhetorik[287]. Im übrigen verwendet der Nazianzener in allen fünf Reden eine sehr technische Terminologie. Er spricht von *zetema, logos tes theologias, theoria*, usw.[288]. In diesem *logos*, oder besser in diesen *logoi* oder Konferenzen bemühte sich Gregor um eine auf der rechtgläubigen Tradition beruhenden Darlegung des Glaubens.

Wahrscheinlich etwas früher hatte Gregor von Nyssa, der von seinem eigenen Bruder Basilius in die Rhetorik eingeführt worden war, sein *De virginitate* verfasst[289]. Er selbst nennt diese Schrift einen *logos*. Er verfolgt dabei, wie er im Prolog antönt, die Absicht, gemäss dem *genus mixtum* ein Lob auf die Jungfräulichkeit zu singen (*praef.* 1,5; 2,5) und dann zur Übernahme dieser Lebensform aufzufordern (*praef.* 2,9: *symboule*). Im Vorwort verweist er auch auf den Zweck seines Werkes und auf die darin zu befolgende Methode (*akolouthia ton noematon*)[290]. Die Beweisführung selbst ist zweigeteilt. Im negativen Teil legt Gregor die Einwände der traditionellen Diatribe gegen die Ehe vor, im positiven Teil hingegen handelt er vom Ideal der Jungfräulichkeit. Die Zusammenfassung schliesslich besteht aus einer Ermahnung mit einer dem epidiktischen Genus eigenen *amplificatio*.

---

284 Gregor von Nazianz, or. 27, prol.

285 Gregor von Nazianz, or. 29,1. – Gregors Beobachtungen gingen in die Schulrhetorik ein. Vgl. H. Lausberg, Handbuch, n. 798.

286 Vgl. vor allem Gregor von Nazianz, or.29,21, sowie 30,1.

287 Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 351; 355.

288 Vgl. Gregor von Nazianz, or.28,17; 31,13, usw.

289 Vgl. die Ausgabe von M. Aubineau in Schr 119. Dazu die Hinweise auf den rhetorischen Hintergrund der Schrift bei C. Klock, Untersuchungen, 111ff.

290 Vgl. dazu H. Lausberg, Handbuch, nn. 351; 355.

Interessant ist ferner die Widerlegung Julians durch Theodor von Mopsuestia[291]. Wie in seinen anderen polemischen Schriften folgt er darin der Beweisführung seines Gegners Schritt für Schritt. Er zitiert dessen Argumente wörtlich, prüft und widerlegt sie. Damit übernahm er eine Methode, die schon frühere Apologeten, besonders Origenes in der Polemik gegen Celsus, im Anschluss an die philosophische Diatribe angewandt hatten[292]. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass dieses Vorgehen auch Ähnlichkeiten mit der Auslegung der Bibel besass, die Theodor in der Schule des Diodor erlernt hatte. Im übrigen zeigte er sich dabei viel konziser und hielt sich mehr an den Text des Julian, als es Cyrill von Alexandrien nur wenig später tun wird[293].

Noch vor der nestorianischen Kontroverse schrieb Cyrill im Geist der antiarianischen Überlieferung seine Dialoge über die Dreifaltigkeit[294]. Im Vorwort gibt er nach einer *captatio benevolentiae* den Titel des Werkes an, kündigt dessen Inhalt an (eine Sammlung der Meinungen (*ennoiai*) über die verschiedenen Fragen) und erläutert seine dialektische Methode. Bemerkenswerterweise spricht er dabei von einem *logos* über die Trinität. Dazu drückt er seine Absicht aus, ein Gesamtwerk von sieben *logidoi* vorzulegen. Der Sinn dieser Ankündigung ergibt sich aus einem im ersten Brief an Nestorius gemachten Hinweis, nach dem er er seine christologischen Dialoge vor der schriftlichen Herausgabe öffentlich vorgetragen hätte[295]. Im übrigen fügt Cyrill dem Vorwort einen Index der Kapitel (*kephalaia*) bei, wie es vor ihm schon andere, Eusebius von Cäsarea, Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Augustinus getan hatten[296].

Die Schriften der zeitgenössischen lateinischen Schriftsteller sind nicht weniger aufschlussreich. Allein schon Hieronymus liefert eine ganze Reihe von Beispielen. Von besonderem Interesse sind die zwei *Libri adversus Iovinianum*[297]. Im Prolog (1,1-4) stellt er seinen Gegner als einen christlichen Epikuräer hin, umschreibt seine vier Thesen (*propositiones*) und gibt an, dass seine Methode darin bestehe, in erster Linie *testimonia* der Bibel anzuführen, aber auch Beispiele aus der profanen Literatur und der Philosophie zu zitieren. Im Hauptteil geht er mit einer gewissen *consequentia* vor, indem er der Reihe nach die Meinungen seines Gegners durchgeht. Diese,

[291] Vgl. A. Guida, Replica a Giuliano, 53-60.

[292] Vgl. auch das Vorgehen des Basilius und seines Bruders Gregor gegenüber Eunomius. Dazu die modernen Ausgaben, in denen die Zitationen der Apologien des Eunomius markiert sind: SChr 299 und GNO I & II.

[293] Vgl. A. Guida, Replica a Giuliano, 56.

[294] Vgl. die Ausgabe von G.M. de Durand in SChr 231; 237; 246.

[295] Vgl. Cyrill von Alexandrien, ep. 2: MG 77,41. Dazu G.M. de Durand in SChr 93,52.

[296] Cyrill von Alexandrien, Dial.trin. prol.: SChr 231,128. – Dazu Eusebius, Gregor von Nyssa, Virg prol.: SChr 119,252ff; Augustinus, trin.: Breviculus: CCL 50,3-23; ep. 1A*,3: Hinweis auf einen breviculus (ein Art Zusammenfassung) von ciu. Dazu H.I. Marrou, La division en chapitres des livres de la Cité de Dieu. – Zu den Capitula von Augustinus, Gn.litt. vgl. BAug 49,461-493 (nicht von Augustinus).

[297] Hieronymus, Adv.Iov.: ML 23 (1865), 221-352.

das *velenum*, werden zuerst dargelegt und widerlegt. Dann folgt das *antidotum Christi*, die positive Darstellung der Lehre von der Jungfräulichkeit, mit den *testimonia* und *rationes* (vgl. 1,4).

Niemand wird sich wundern, auch im theologischen Schrifttum des Augustinus, dem einstigen Lehrer der Rhetorik, trefflichen Beispielen zu begegnen[298]. Es sollen wenigstens zwei davon angeführt werden: die 22 Bücher *De civitate Dei* und das *Enchiridion de fide, spe et caritate*. Das erste Werk, die grossartigste Apologie des christlichen Altertums, umfasst zwei Teile. Im ersten, eigentlich apologetischen Teil inspiriert sich Augustinus am varronischen Schema der *theologia tripartita*. Demgemäss widerlegt er darin das römische Heidentum auf der politischen und philosophischen Ebene und begründet positiv seine Auffassung von der einzigartigen Mittlerschaft Jesu Christi. Im zweiten Teil hingegen bestätigt er auf Grund der *historia sacra* seine Hauptthese vom einzigen Mittler, der alle Menschen zum vollen Heil führt[299]. Das geschichtliche Vorgehen, die *cognitio historialis*, ist als Antwort an Porphyrius, dem Gewährsmann der römischen Intellektuellen, zu verstehen, der den Wert eines solchen Vorgehens in diesem Falle bestritten hatte[300]. Gleichzeitig entspricht die Dreiteilung dieser „Heilsgeschichte", die den Anfang, die Entfaltung und das Ende der zwei Städte „erzählt", dem rhetorischen Schema der Lobrede[301]. Augustinus benützt also in seiner Apologie nicht nur das allgemeine Schema einer *controversia*, die immer einen negativen und positiven Teil umfasst. Er lehnt sich auch an die Gattung des *panegyricus* an, die im vierten Jahrhundert in einem engen Zusammenhang mit der Geschichtsschreibung stand[302].

Das *Enchiridion* wird als das reifste dogmatische Werk des Bischofs von Hippo angesehen. Es lässt aber auch erkennen, wie sehr dieser den Grundsätzen treu geblieben ist, die er selbst einst in seinem Rhetorikunterricht vertreten hatte[303]. Im Prolog (1,1-6) bekundet Augustinus nach einer *captatio benevolentiae* seine Absicht, in einem *sermo brevis* auf die Frage nach der wahren Religion zu antworten. Dazu kündigt er bereits zusammenfassend seine Antwort an, die in der Lehre vom Glauben, der Hoffnung und der Liebe bestehen sollte. Nach der Ankündigung seiner Hauptthese gibt er die Einteilung an. Zusätzlich erläutert er seine zweifache Methode, nach der er *defendenda ratione et credenda textibus a quibus confecta est scriptura* vorlegen will. Es folgt die Darlegung der einzelnen *quaestiones* nach dem Aufbau des Taufsymbols und des Vaterunsers.

So dürfte klar geworden sein, dass die Autoren der Reichskirche bei der Abfassung ihrer Lehrschriften klassische Vorbilder vor Augen hatten. Be-

[298] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, besonders 665-672: Korrekturen zum Thema: „Augustin compose mal".
[299] Vgl. B. Studer, Aufbau.
[300] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1).
[301] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, n.245.
[302] Vgl. oben.
[303] Vgl. BAug 9, besonders 79ff, sowie B. Studer, Augustine and the Pauline Theme of Hope, 215f.

weis dafür sind die Auffassung von der „Rede" (*logos*), die mehr oder weniger nachdrücklichen Einflüsse der *quaestio infinita*, der *controversia* mit der *quaestio duplex* (negativ/positiv), der zwei Beweisarten (*probationes technicae* und *atechnicae*), und der üblichen Elemente des Prologs und des Epilogs. Es ist allerdings ebenso offensichtlich, dass die christlichen Autoren unter dem massgebenden Einfluss der Bibel und der christlichen Überlieferung manche rhetorische Gewohnheiten modifiziert und angepasst haben.

Dieser mehr rhetorische als philosophische Hintergrund ist also immer zu beachten, wenn man das theologische Denken des goldenen Zeitalters der Patristik verstehen will. Selbst wenn die griechisch-römischen Vorbilder und Modelle manchmal die Reflexion über die biblischen Gegebenheiten behinderten, waren sie dennoch von grossem Vorteil. Auf der einen Seite riskierte man zwar mit dem negativ-positiven Aufbau der *controversia*, die gegnerischen Meinungen zu schematisch darzulegen. Auf der anderen Seite passte jedoch diese Form der Widerlegung gut zur Unterscheidung von Häresie und Orthodoxie. Zudem war das antithetische Vorgehen für die Christologie sehr geeignet, in der es nötig war, zwischen dem Göttlichen und Menschlichen zu unterscheiden. Schliesslich verhalf die Unterscheidung der zwei Beweisarten zu einer Vertiefung des Verhältnisses von *fides* und *ratio*. Man konnte damit besser die Beweise aus der Bibel, wie sie die Kirche verstand, und die Venunftbeweise auseinanderhalten. Weil die rationale Argumentation zudem meist *ad hominem* durchgeführt wurde, also keine absolute Beweiskraft besass, war damit auch die Unbegreiflichkeit der Glaubensgeheimnisse besser gewahrt. Dasselbe gilt auch von der vernünftigen Beweisführung, in der man negativ und positiv argumentierte; denn diese Dialektik lief leicht auf jenes spiralförmige Nachdenken hinaus, das allein der christlichen Theologie voll entspricht.

5. *Die Übernahme der Gattungen und des Vorgehens der antiken Textauslegung*[304]

Bei der Ausbildung zum *orator sapiens*, dem grossen humanistischen Ideal der Spätantike, nahm der Unterricht in Grammatik und Rhetorik ohne Zweifel den wichtigsten Platz ein[305]. Dieser Unterricht bestand vorzüglich in einer eingehenden Lektüre der klassischen Autoren[306]. Indem die Schüler mit dem Lehrer die berühmtesten Texte lasen, diskutierten und memorier-

[304] Vgl. zu den folgenden Ausführungen über die patristische Exegese die zusammenfassende Darstellung von M. Marin, Complementi, 310-316. Im weiteren C. Schäublin, Antiochenische Exegese, sowie vor allem vom selben Autor, Pagane Prägung. Ferner P. Jay, Jérôme, Paris 1985; M.Simonetti, Lettera (mit reichen Literaturangaben). Von grossem Nutzen sind schliesslich die verschiedenen Monographien in den seit 1984 erscheinenden ASE.

[305] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 81-107.

[306] Vgl. P. Hadot, Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque.

ten, wurden sie von ihm zur ästhetischen und moralischen Nachahmung der bedeutendsten Männer der Vergangenheit angeleitet. Niemand hatte indes jemals die Regeln zusammengestellt, nach denen die Texte interpretiert werden mussten, wie es für die Komposition der Gedichte und der Reden geschehen war. Immerhin unterliessen es die Verfasser von Kommentaren zu den klassischen Texten nicht, in den Prologen dazu methodologische Bemerkungen zu machen, wie man aus den Kommentaren des Donatus ersehen kann. Das gleiche gilt auch von den anderen Disiplinen, wie der Philosophie, der Jurisprudenz und der Medizin. Diese Tatsache wird den nicht überraschen, der bedenkt, dass die Vertreter dieser Disziplinen zuvor in der Schule der Grammatiker und Rhetoriker in die Auslegungstechnik eingeübt worden waren. Manche von ihnen, wie Porphyrius, hatten nicht nur Plato, sondern auch Homer kommentiert[307], oder waren wenigstens wie Macrobius sowohl an der Philosophie als auch an der Dichtung interessiert[308].

Da die christlichen Exegeten der Reichskirche durch die gleiche Schule hindurchgegangen waren, inspirierten sie sich folglich auch an der antiken Hermeneutik. Sie rezipierten diese umso bereitwilliger, als ihnen in den vorausgehenden Jahrhunderten die Ausleger der Bibel, in erster Linie der einmalige exegetische Pionier Origenes, auf diesem Wege vorangegangen waren[309]. Weil die allgemein übliche Auslegungsweise nicht nur in den grammatischen und rhetorischen Schulen, sondern auch in den anderen wissenschaftlichen Disiziplinen praktiziert worden war, kann es nicht verwundern, dass die Einflüsse der antiken Hermeneutik sehr vielfältig waren[310]. Unter ihnen waren jene der philosophischen Interpretationsmethode zweifelsohne besonders wichtig.

Die verschiedenen Einflüsse betrafen nun sowohl die Auslegung selbst als auch die Art und Weise, diese zum Ausdruck zu bringen. Vorerst stehen die exegetischen Gattungen in Frage. Dazu gehören die *quaestiones et responsiones*, der Textkommentar, die Sammlungen von Scholien oder Glossen, die theoretischen Schriften[311], die kritischen Textausgaben und die Nachschlagwerke für die biblischen Namen und heiligen Orte. Davon sollen indes nur die ersten zwei Gattungen ins Auge gefasst werden. Im weiteren ist herauszustellen, nach welchen Regeln die verschiedenen Arten der Auslegung erfolgte.

---

[307] Vgl. R. Beutler, Porphyrios: PRE 43 (953) 275-313.

[308] Vgl. J. Pépin, Tradition, 81-84.

[309] Vgl. B. Neuschäfer, Origenes als Philologe.

[310] Vgl. J. Pépin – K. Hoheisel: Hermeneutik: RAC 14 (1988) *722-771*.

[311] Vgl. die Zusammenstellung der hermeneutischen Schriften bei J. Pépin, Hermeneutik: RAC 14 (1988) 753-757. Im besonderen ist beachtlich, dass die ersten im Westen verfassten hermeneutischen Schriften von Christen, von Tyconius und Augustinus, stammen. Dazu K. Pollmann, Doctrina Christiana, 245-249.

1. Die exegetischen Gattungen

a. Die *quaestiones et responsiones*

Die exegetische Gattung der *quaestiones et responsiones* zog bisher am meisten die Aufmerksamkeit der modernen Forschung auf sich. Sie wurde von jenen in Betracht gezogen, die sich mit den einzelnen Vertretern dieser literarischen Gattung beschäftigt hatten, wie mit Hieronymus und Augustinus[312] oder mit Eusebius von Cäsarea[313] oder den Antiochenern[314]. Sie bildete vor allem den Gegenstand eines umfassenden Artikels im RAC[315].

In dieser Untersuchung behandeln H. Dörrie und H. Dörries diese literarische Gattung im Blick auf eine ganze Reihe von Schriften, die alle auf ein bestimmtes Thema in Form von Fragen und Antworten eingehen. Abgesehen von der hermetischen Literatur, in der die Gottheit mittels Orakeln eine Antwort auf eine Frage gibt, unterscheiden sie nicht-systematische und systematische *erotapokriseis*. In den ersten diskutierte man in willkürlicher Reihenfolge literarische, philosophische oder juridische Texte sowie verschiedene, besonders philosophische Probleme allgemeiner Art. In den systematischen Fragen und Antworten entwickelte man in logischer Ordnung einen ganzen Komplex von Problemen, um damit in eine wissenschaftliche Disziplin einzuführen. Als Beispiele seien erwähnt der *De partitione oratoria dialogus* eines unbekannten Autors und die *Eisagoge* des Porphyrius zu den Kategorien des Aristoteles. Die christlichen Autoren übernahmen diese literarische Gattung in verschiedenen Gebieten: in der Dogmatik, in der Moral und besonders in der Exegese. Sie griffen sehr gern darauf zurück, weil sie so eine Thematik mit einer gewissen Freiheit angehen konnten[316], weil damit die Memorisierung eines Stoffes erleichtert wurde und auch weil sie auf diese Weise in der Apologetik die Einwände der Gegner beantworten konnten. Im übrigen ist die Erklärung bemerkenswert, die Theodoret zu diesem Vorgehen gibt[317]. Danach geht es dabei darum, den Sinn der Sache zu erläutern, den Hintergrund der Probleme aufzudecken und die dunklen Dinge zu erhellen. Er unterlässt es auch nicht darauf hinzuweisen, dass nicht alle Fragen stellen, um damit etwas zu lernen, sondern vielmehr aus Streitsucht Fragen aufwerfen. Schliesslich gibt er auch zu verstehen, dass die Gattung der Fragen und Antworten nicht nur in der Exegese, sondern auch in der Glaubenslehre angewendet

---

[312] Vgl. F. Cavallera, Quaestiones hebraicae in Genesim; G. Bardy, Quaestiones et responsiones; F. Cocchini, Le Quaestiones di Agostino sull'Esodo.

[313] Vgl. L. Perrone, Le Quaestiones evangelicae di Eusebio di Cesarea.

[314] Vgl. C. Schäublin, Antiochenische Exegese, besonders 55-65; M. Simonetti, Le Quaestiones di Teodoreto su Genesi e Esodo.

[315] H. Dörrie – H. Dörries, Erotapokriseis: RAC 6 (1966) 342-370; C. Curti, Quaestiones et responsiones: DPAC II (1984) 2958-2962.

[316] Vgl. F. Cavallera, Quaestiones hebraicae in Genesim, 360.

[317] Theodoret, Qu.de VT, prol.: MG 80,76A-C.

werden kann. Diese gemischte Anwendung der *quaestiones et responsiones* begegnet auch in den *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* des Ambrosiaster[318].

Die *quaestiones et responsiones* exegetischer Art gehen auf die Homerexegese zurück, wie sie seit hellenistischer Zeit[319] bis ins vierte Jahrhundert hinein praktiziert wurde, wie aus dem Beispiel des Homerkommentars des Porphyrius zu ersehen ist[320]. Im Gebiet der biblischen Exegese findet man einen Ansatz dazu in den *Quaestiones in Genesim et Exodum* des Philo von Alexandrien[321]. Den entscheidenden Anstoss zur christlichen Verwendung dieser Gattung gab jedoch die Apologetik[322]. Es steht auf jeden Fall fest, dass die üblichen *quaestiones* die von Celsus und Porphyrius gegen die Bibel, speziell gegen die Genealogien Jesu und die Auferstehungsberichte, vorgebrachten Einwände betrafen. Im Hinblick auf diese apologetische Ausrichtung der *quaestiones et responsiones* begreift man auch die Ähnlichkeit, die zwischen den von Diodor und Theodoret und den von Augustinus gestellten Fragen besteht; denn man stand im Osten wie im Westen denselben heidnischen Traditionen gegenüber[323]. Man ging indes, wie aus der oben zitierten Auffassung Theodorets erhellt, auch auf die Schwierigkeiten der biblischen Texte ein, um damit einfach etwas zu lernen. Diese doppelte, apologetische und lehrhafte Orientierung bestimmte allerdings bereits die Homerexegese. Einerseits handelte es sich darin um das Anliegen, den grossen Dichter gegenüber sprachlichen und historischen Kritiken zu verteidigen[324]. Andererseits spielte man in der Kaiserzeit mit solchen Fragen, um sich dabei zu ergötzen. Wie viel die christliche Exegese dieser Art von Auslegung schuldete, beweist eine Gegenüberstellung der Homerauslegung des Porphyrius und der Bibelexegese des Diodor[325]. Es sei noch eine Einzelheit beigefügt. In seinen *Quaestiones hebraicae in Genesim* war Hieronymus darauf aus, die *veritas hebraica* zu begründen. Augustinus stellte ihm seine *Quaestiones in Genesim* entgegen, um damit die Autorität der Septuaginta zu verteidigen[326].

---

318 Vgl. besonders Ambrosiaster, QuVTetNT 113,1: CSEL 50,299. Dazu A. Stuiber, Ambrosiaster: RAC Suppl. Fasz. 1/2 (1985) 301-310 (Bibliographie).

319 Das Vorgehen der erotapokriseis wird schon von Aristoteles in der Poetik mit Beispielen aus Homer praktiziert: Aristoteles, Poetica 25: 1460b-1461b. Vgl. besonders den Anfang in 1460b. Dazu A. Gudeman, lyseis: PRE 26. Hbd. (1927) 2517f.

320 Vgl. L. Perrone, Quaestiones, 422, der auf Cicero, Att. VII,3,10, sowie auf Aristoteles, Poet: 25,1461b, verweist. Weiter J. Pépin, Tradition, 56-80: Porphyre, exégète d'Homère.

321 Vgl. G.M. Vian, Le Quaestiones di Filone.

322 Vgl. G. Rinaldi, Tracce di controversie. Für Eusebius im besondern vgl. L. Perrone, Quaestiones, 433ff.

323 Vgl. C. Schäublin, Antiochenische Exegese, 51-54.

324 Vgl. J. Pépin, Tradition, 179ff.

325 Vgl. C. Schäublin, Antiochenische Exegese, 55.

326 Vgl. F. Cavallera, Quaestiones.

b. Der Kommentar

Im Grunde genommen war der antike Kommentar zu den Texten früherer Autoren nichts anderes als ein durchgehendes Fragen und Antworten. Sie gingen nicht nur auf die Dunkelheiten einzelner Stellen ein, sondern behandelten ein ganzes Buch nach dem Schema der *quaestiones et responsiones*. Leider gibt es noch immer keine umfassenden Darstellungen über den exegetischen Kommentar der Antike[327]. Man findet nur mehr oder weniger gründliche Hinweise in den Studien über die antike Schule[328], in den Monographien über die Geschichte der Exegese[329] und vor allem in den Einleitungen zu den modernen Ausgaben von profanen und patristischen Kommentaren[330]. Dieser sicher zu beklagende Mangel erklärt sich wenigstens zum Teil durch den Umstand, dass die Alten selbst zu dieser Frage nur gelegentlich in den Prologen zu ihren wissenschaftlichen Kommentaren Stellung genommen haben. Es ist darum nicht leicht, den antiken Kommentar in einer umgreifenden Synthese darzustellen. Immerhin mögen die folgenden Beobachtungen über den Aufbau der Kommentare genügen.

Wenn man einen antiken Kommentar in die Hand nimmt, fällt einem sogleich auf, wie regelgemäss die Prologe aufgebaut sind. Ein antiker Prolog umfasste gewöhnlich folgende Elemente[331]: Zuerst musste der Ausleger die geschichtliche Situation des von ihm studierten Autors beschreiben. Dann war verlangt, dass er den Zweck der zu kommentierenden Schrift angab und kurz ihren wesentlichen Inhalt zusammenfasste. Diese Zusammenfassung, die *hypothesis* oder die *summa*, sollte im weiteren als Schlüssel der Interpretation dienen[332]. Ferner erwartete man von einem Prolog Hinweise auf den Titel und die Echtheit der Schrift und eventuell auf die Ordnung einer Textsammlung, wie etwa bei den fünf Büchern des Psalteriums. Schliesslich war es üblich, dass der Kommentator auf die Schwierigkeiten seines anspruchsvollen Unternehmenes hinwies und dementsprechend seine Leser um Gebetshilfe anging.

---

[327] Vgl. F. Bömer, Commentarius: Hermes 81 (1953) 210ff; A. Lippold, Commentarii: KP 1,1257ff.

[328] Vgl. H.I. Marrou, Éducation, besonders 232-242; H. Hunger, Hochsprachliche profane Literatur.

[329] Vgl. unter anderem C. Schäublin, Antiochenische Exegese; F. Gori, Mario Vittorino; L. Holtz, Donat, mit den Hinweisen auf Hieronymus; P. Jay, Jérôme; M. Simonetti, Lettera, besonders 13f; 75f; P. Siniscalco, Teoria e tecnica; J.N. Quinot, Exégèse de Théodoret, 324-345.

[330] Vgl. etwa P. Nautin, in SChr 232,100-191; J. Doignon (Hrsg.), Hilaire, Sur Matthieu: SChr 254,26-30: Technique du commentaire; M. Milhau (Hrsg.), Hilaire, Ps 118: SChr 344,17-35: La méthode du commentaire.

[331] Vgl. C. Schäublin, Antiochenische Exegese, 66-83. Wichtig sind vor allem die Hinweise von I. Hadot, Introductions aux commentaires exégétiques; sie sind indes zu ergänzen mit R.E. Heine, Origen's Commentary on John. Die Eigenart der Prologe wird auch in den Monographien zu den einzelnen Autoren und zu den einzelnen Werken dargestellt. Vgl. z.B. J.N. Quinot, Exégèse de Téodoret, 325-330.

[332] Vgl. zum Unterschied von skopos und hypothesis M.J. Rondeau, Exégèse du psautier, 517ff.

Es ist nicht schwer, für die einzelnen Elemente oder auch für das Zusammenspiel der verschiedenen Gemeinplätze in den Prologen der profanen und der christlichen Autoren Beispiele zu finden. Es seien entsprechende Texte von Donatus und Servius[333], von Marius Victorinus[334], Hilarius von Poitiers[335], Didymus[336], Diodor von Tarsus[337], Hieronymus[338], Theodor von Mopsuestia[339] und Theodoret[340] angeführt.

Der Kommentar als solcher umfasst die *lemmata*, die Paraphrasen, die Erklärung der Einzelheiten und eine Schlussermahnung. Das *lemma*, eine Stelle des zu kommentierenden Textes, ist im allgemeinen kurz gehalten. Es kommen indes auch längere *lemmata* vor, wie etwa im Kommentar zum Propheten Zacharia von Didymus[341]. In den Paraphrasen, den zusammenfassenden Wiedergaben des zitierten Textes, suchte der Kommentator vorzüglich, den vom Verfasser intendierten Sinn, die *dianoia*, herauszustellen. Die Erklärungen der dunklen Stellen erfolgten auf der formalen Ebene, d.h. hinsichtlich des Wortschatzes, der Syntax und des Stiles (*cognitio verborum*), sowie auf der inhaltlichen Ebene, in bezug auf die historischen, naturwissenschaftlichen, anthropologischen und auch theologischen Fragen (*cognitio rerum*)[342].

2. Die Grundregeln der Auslegung

Die Auslegung der Texte selbst erfolgte nach bestimmten Regeln[343]. Sie wurde in erster Linie vom Grundsatz geleitet, dass die Bibel zu aktualisieren ist. Damit ist ausgesprochen, dass nach der damals geltenden Auffassung es das brennende Anliegen jedes christlichen Exegeten sein muss, die Worte der Heiligen Schrift in die Gegenwart seiner Hörer und Leser zu stellen. Dieses *pro nobis* leitete und leitet noch immer jede religiöse Lektüre eines religiösen Buches. Es war schon in der innerbiblischen Auslegung grundlegend gewesen[344]. Es wurde in der Alten Kirche weiterhin, wenn

---

333 Vgl. C. Schäublin, Antiochenische Exegese, 67.

334 Marius Victorinus, Com.Eph.; Com.Gal. Dazu B. Lohse, Marius Victorinus und Paulus, besonders 361ff.

335 Hilarius, Prol. in librum Psalmorum.

336 Didymus, In Zach. I,1; V,2f.

337 Diodor, Com.Ps.: CCG 6,3-8.

338 Hieronymus, In Nahum, prol.: CCL 76A,525f; In Abacuc, prol.: CCL 76A,579f; usw. Dazu P. Siniscalco, Teoria e technica, zu C.Rufinum I,16: CCL 79,14f.

339 Vgl. die Einleitungen zu den einzelnen Psalmenerklärungen: CCL 88A. Dazu A. Guida, Replica a Giuliano, 56f, mit Comm. in Io. prol.: ed. Vosté 2.

340 Theodoretus, In Psalmos, prol.: MG 80,857A-865B. Dazu J.N. Quinot, Exégèse de Théodoret, 263-281.

341 Vgl. die Edition von L. Doutreleau, in SChr 83.

342 Zur Unterscheidung von cognitio verborum und cognitio rerum vgl. H.I. Marrou, Augustin, 23-26; H.I. Marrou, Éducation, 231-234.

343 Vgl. B. Studer, Patristische Exegese, besonders 74f.

344 Vgl. P. Grech, in StorTeol 25-98 (Bibliographie).

auch unter dem Einfluss der griechisch-römischen Kultur in einer neuen Weise praktiziert[345].

Im Sinn der antiken Ausleger musste die Aktualisierung der Texte zu einer doppelten Bewertung gelangen. Sie umfasste nicht allein ein Urteil über die *dianoia*, über seinen vom Autor intendierten Sinn. Sie schloss auch eine Wertung seiner *orthotes*, seiner literarischen Gültigkeit, mit ein[346]. Auf der einen Seite nahm man die ästhetischen, d.h. sprachlichen und stilistischen Qualitäten der Texte unter die Lupe. Diese Art von Literarkritik ging auf Aristoteles zurück. Im Anschluss an die aristotelische Überlieferung verfasste Horaz in der augusteischen Zeit seine *ars poetica* [347]. Auf der gleichen Linie kommentierte Porphyrius den Homer, achtete auf die *akolouthia*, auf die *symphonia*, auf die Schönheit einer Stelle[348]. Ähnliches lässt sich von den von Theodoret verfassten Quaestiones zur Genesis sagen[349]. Auf der anderen Seite bemühten sich die Kommentatoren, die Nützlichkeit eines Textes herauszuarbeiten. Das traf natürlich am meisten für die Kommentare homiletischen Charakters zu. Solche Bemühungen konnten einen lehrhaften Charakter annehmen. So dehnten die Interpreten philosophischer Texte ihre Erklärungen aus zu eigentlichen Diskussionen der zur Frage stehenden philosophischen Wahrheit. In ähnlicher Weise fügten die christlichen Exegeten mehr oder weniger ausgedehnte dogmatische Abhandlungen in ihre Kommentare ein. Im übrigen unterschieden einige unter ihnen ausdrücklich zwischen dogmatischen und moralischen Aspekten[350]. So taten es Marius Victorinus[351], Diodor[352] und Theodoret[353].

Damit ist indes auch ausgesprochen, dass für die christlichen Ausleger, ähnlich wie für die Kommentatoren philosophischer Texte, die *res* wichtiger waren als die *verba*. Noch mehr als diesen ging es ihnen mehr um die *aletheia* als um die *dianoia*. Sie suchten also nicht so sehr, die Worte und damit die Absicht ihres Verfassers zu verstehen. Sie schauten vielmehr auf die Wirklichkeiten, auf die Wahrheit. Sie bemühten sich, die Dinge selbst zu erklären, von denen die Texte redeten und Zeugnis ablegten. Was für sie vor allem zählte, war z.B. nicht die Art und Weise, wie die Evangelisten von der Auferstehung Jesu berichteten, sondern das Verständnis des Ostergeheimnisses selbst. Die Bedeutung dieser Bevorzugung der *res* gegenüber den *verba* soll im folgenden klarer herausgestellt werden. Vorläufig sei nur festgehalten, dass sich die christliche damit von der antiken Exegese deutlich abhob.

---

[345] Es soll hier dahingestellt sein, wie weit die späteren Autoren des Alten Testamentes, wie etwa der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches (vgl. 2,24), und vor allem jene des Neuen Testamentes (vgl. Gal 4,21-31; 2 Tim 3,16) bereits unter dem hellenistischen Einfluss standen.

[346] Vgl. B. Studer, Delectare et prodesse.

[347] Vgl. K. Quinn, Dichtung der Klassik, 230f.

[348] Vgl. C. Schäublin, Antiochenische Exegese, 145.

[349] Vgl. den oben zitierten Text von Theodoret, Qu.de VT, prol.: MG 80,76A-C.

[350] Vgl. H. Hunger, Hochsprachliche profane Literatur, 97.

[351] Marius Victorinus, Com.Eph. prol.; dazu F. Gori, Mario Vittorino, 10f.

[352] Diodor, Com.Ps. praef.

[353] Theodoret, Com.ep. Rom tom. V: MG 82,184D; Com.ep. 1Cor 12,28: MG 82,329C.

Wenn man gut verstehen will, wie die christlichen im Gefolge der antiken Ausleger die biblischen Texte aktualisierten, muss man auch beachten, dass sie sich nur bei den Schwierigkeiten aufhielten, die sich ihnen boten[354]. Bei den eindeutigen Stellen begnügten sie sich in den Kommentaren mit einer Paraphrase. In den *quaestiones et responsiones* hingegen gingen sie auf solche Passagen gar nicht ein. Um die Unklarheiten eines Textes zu überwinden, griffen sie auf Stellen zurück, die dasselbe eindeutig ausdrückten. Wenn sie indes trotzdem die fraglichen Texte nicht in ihre Gegenwart hineinstellen konnten, weil sie für ihre christlichen Hörer und Leser, wie etwa die Ereignisse der Geschichte Israels oder die rituellen Vorschriften des Gesetzes, ihre Aktualität verloren hatten, behalfen sie sich damit, dass sie den biblischen Worten einen übertragenen Sinn zuschrieben. Beide Arten vorzugehen entsprachen der antiken Auslegung, in der man den Homer mit Homer, den Autor mit dem Autor interpretierte[355] oder den Schwierigkeiten eines wörtlichen Verständnisses mit der Allegorese auswich[356].

Damit ist auch schon angedeutet, dass für die christlichen Ausleger der übertragene Sinn keineswegs wichtiger war als der wörtliche. Er mochte, besonders in der Exegese der alttestamentlichen Bücher, quantitativ den grösseren Raum einnehmen. Doch der offensichtliche Sinn besass, etwa bei der Auslegung des Doppelgebotes der Liebe oder bei der Feststellung eines Ereignisses des Lebens Jesu, ein weit grösseres Gewicht[357]. Im übrigen ist nicht zu übersehen, dass die christlichen Autoren, ähnlich wie die Kommentatoren der philosophischen Werke, über die Intention des Verfassers hinausgehen konnten, ohne die Texte zu allegorisieren. Basilius z.B. erweiterte seine Erklärung der Erschaffung der Fische mit einer malerischen Beschreibung des Lebens der Wassertiere[358]. Wenn man dabei schon mit einem rhetorischen Tropos rechnen will, wird man wohl am besten an die Synekdoche der *pars pro toto* denken[359].

Ferner war es in der christlichen wie schon zuvor in der antiken Auslegung gang und gäbe, sich auf frühere Autoren zu stützen[360]. Ohne ihren Namen eigens anzugeben, stellte man ihre Meinungen über den fraglichen Text in mehr oder weniger langen, mehr oder weniger exakten Zitationen zusammen. Dabei gab man vielleicht einer Erklärung den Vorzug oder

---

354 Zur Frage der Erklärung der Dunkelheiten der Texte, vgl. J.N. Quinot, Exégèse, 151-164; K. Pollmann. Doctrina christiana, 217-224.

355 Vgl. J. Pépin, Tradition, 56-80: Porphyre, exégète d'Homère; RAC 14 (1988) 757f.

356 Vgl. J. Pépin, Tradition; M. Simonetti, Lettera.

357 Diese Feststellung gilt selbst von der von Origenes stark bestimmten Exegese. Wie sehr im besonderen zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Exegese unterschieden werden muss, hat u.a. ausgezeichnet dargestellt T. Heither (Hrsg.), Origenes, Römerbrief-Kommentar, 21ff.

358 Basilius, Hexaem. VII,2: MG 29,149C-152C, mit dem ganzen Kontext.

359 Vgl. H. Lausberg, Handbuch, n. 573,1.

360 Vgl. C. Schäublin, Christliche Exegese, 151ff.

überliess das Urteil über den Wert der verschiedenen Erklärungen einfach dem Leser[361].

Damit ist schliesslich auch ausgesprochen, dass die Ausleger sich ganz auf ihre Leser (und Hörer) ausrichteten. Sie gaben sich grosse Mühe, mit ihnen ins Gespräch zu kommen, auf ihre Anliegen einzugehen. Es erübrigt sich, eigens zu betonen, dass ihre Auslegungen gerade damit eine besonders aktuelle Note bekamen. Diese Aktualität wurde eventuell noch verstärkt, wenn sich die Exegeten im Verlauf des Gottesdienstes an ihre Hörer wandten oder sich unmittelbar oder mittelbar an Leute richteten, die ihre monastischen Ideale teilten. Das *hodie* des Gottesdienstes[362] oder das asketische Engagement der Adressaten führten die Ausleger notwendig dazu[363], die Bedeutung der heiligen Worte für die Gegenwart mit noch grösserer Kraft herauszustellen. Dabei kam das Grundgesetz der Aktualisierung verständlicherweise in den Schlussermahnungen, die den Kommentaren vielleicht angefügt wurden, am meisten zur Geltung. Diese Paränesen konnten in den Auslegungen, die vor einem breiteren Publlikum vorgetragen wurden, recht lange sein[364].

Wie sehr die christlichen Exegeten der Reichskirche von der hermeneutischen Tradition der Antike her zu verstehen sind, ergibt sich also nicht allein aus der daraus übernommenen Terminologie und der daraus rezipierten Methode, sondern geht auch und vor allem aus der Art und Weise hervor, wie sie sich die beiden exegetischen Gattungen, die *quaestiones et responsiones* und den Textkommentar, zu eigen gemacht haben. Diese Tatsache ist von einer doppelten Tragweite. Auf der einen Seite beweist sie, dass die christliche Exegese zu einer umfassenden kulturellen Bewegung gehört, in der es darum ging, die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen mittels der Lektüre von Texten voranzubringen. Auf der anderen Seite lassen die Ähnlichkeiten, die zwischen der antiken und christlichen Textauslegung bestehen, besser erfassen, warum die christliche Theologie den Aporien der Glaubensmysterien mit Ehrfurcht gegenübertrat und nach literarischen Formen suchte, die es erlaubten, die kirchliche Lehre zusammenzufassen und dabei zwischen dogmatischen und moralischen Aspekten zu unterscheiden.

Wenn man diese abschliessenden Erwägungen auf das ganze Kapitel über die *Eruditio veterum* ausweitet, wird man folgendes hinzufügen können. Ein Blick auf die literarische Bildung der Spätantike lässt einem aufgehen,

---

[361] Theodoret, Praef.: MG 81,48; 1257; 1548; Hieronymus, häufig. Vgl. dazu H. Gugel, Servius: KP 5,145f; L. Holtz, Donat, besonders 44ff; 223-230, sowie C. Schäublin, Christliche Exegese, 151ff. Für Hieronymus, vgl. besonders L. Holtz, Donat, 44f, mit C. Rufin. I,16: CChL 79,14f (ML 23,410).

[362] Vgl. z.B. für Ambrosius, T. Graumann, Christus interpres, 329. Dazu auch die Erklärungen zum hodie Leos des Grossen bei B. Studer, Exegese des Augustinus und Predigten Leos, 121-139, mit Leo, serm. 51,1; 52,1.

[363] Vgl. U. Wickert, Biblische Exegese, 15, mit dem Hinweis auf Basilius, ep. 2: ed. Courtonne I,5-13.

[364] Vgl. die Homilien des Chrysostomus.

dass die Theologie der Reichskirche in ihren Denk-und Ausdrucksformen in erster Linie von dem geprägt war, was damals die ganze Kultur beherrschte: vom Ideal des *orator sapiens*. Dazu versteht man leichter, warum gerade im damaligen Christentum, das allerdings schon immer wie schon zuvor das Judentum eine Buchreligion gewesen war, das theologische Denken auf Texte, auf die Heilige Schrift, auf das Wort Gottes, des grössten Redners, ausgerichtet war. Man begreift zudem besser, dass einerseits die theologische Arbeit ihre Grundlage im Lesen, Beurteilen und Behalten von Texten besass und dass andererseits die Theologen ganz darauf bedacht sein mussten, das, was sie vestanden und sich zu eigen gemacht hatten, den andern zur Freude und zum Nutzen weiterzugeben.

Kapitel 4: *Sapientia Veterum*

Schrifttum:

Andresen C. (Hrsg.), Augustinus, Philosophische Frühdialoge = Bibliothek der Alten Welt, Zürich 1972. – Armstrong A.H. (Hrsg.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1970. – Barbel J. (Hrsg.), Gregor von Nyssa, Die grosse katechetische Rede = Bibl.Griech.Lit. 1, Stuttgart 1971, Bartolemei M.C., Ellenizzazione del cristianesimo, L'Aquila 1984. – Bender A., Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern, Bern-Frankfurt 1983. – Berndt R., Skizze zur Auslegungsgeschichte der Bücher Proverbia und Ecclesiastes in der abendländischen Kirche: Sacris Erudiri 34 (1994) 6-32. – Boyancé P., Sur la théologie de Varron: REtAnc 57 (1957) 57-84. – Boyancé P., Les preuves stoiciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron: Hermes 90 (1962) 45-71. – Chadwick H., Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy, Oxford 1981. – Courcelle P., „Connais-toi toi-même", De Socrate à saint Bernard, 1-3, Paris 1974f. – Diels H., Doxographi graeci, (Berlin-Leipzig, 1929[2]. – Dörrie H., Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen: H. Frohnes – U.W. Knorr (Hrsg.), Missionsgeschichte I,247-261. – Dörrie H., Eunapios: KP 2,427f. – Dörrie H., Themistios: KP 5,677f. – Dörrie H., Was ist „spätantiker Platonismus"?: Platonica minora, 502-523. – Dörrie H., Xenokrates: KP 5,1413-1416. – Fabricius C., Zu den Aussagen der griechischen Kirchenväter über Platon: VigChr 42 (1988) 119-187. – Faraggiana di Sarzana C., Introduzione a Proclo, I Manuali, Milano 1985. – Festugière A.J., Kompositionsformen der Kommentare des Proklos: C.Zintzen (Hrsg.), Neuplatonismus, 331-369. – Festugière A.J., L'idéal religieux des Grecs et l'évangile, Paris 1932. – Flamant J., Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV*e* siècle, Leiden 1977. – Flashar H. (Hrsg.), Die Philosophie der Antike, Bd.4. Die hellenistische Philosophie, Basel 1994. – Fortin E.L., Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme en Occident, Paris 1959. – Fuhrmann M., Geschichtsschreibung: KP 2,777-781. – Gärtner H., Cicero: KP 1,1174-1186. – Gärtner H. Philostratos: KP 4,780-783. – Gigon O. – Andresen C., Biographie: LAW 469-473. – Gigon O., Lactantius und die Philosophie: A.M., Ritter, FS C. Andresen (Göttingen 1979), 196-213. – Gilson E., Essai de la philosophie médiévale, Paris 1929. – Grant R.M., Greek Literature in the Treatise De Trinitate and Cyril's Contra Iulianum: JThS 15 (1964) 265-279. – Grilli A., A proposito del concetto di filosofia di Cicerone: Latomus 45 (1986) 855-866. – Hadot P., La présentation du Platonisme par Augustin: A.M. Ritter (Hrsg.), FS Andresen (Göttingen 1979), 272-279. – Hadot P., Philosophie I,F: Die Einteilung der Philosophie in der Antike: HWP 7 (1989) 599-607. – Hadot P., Porphyre et Victorinus, Paris 1968. – Hadot P., Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres, Paris 1971. – Harvanek R.F., Patristic Philosophy: NCathEnc 10 (1967)

1105. – Hager F.P., Selbsterkenntnis, I. Antike: HWP 9 (1995) 406-413. – Hirschberger J., Geschichte der Philosophie, 1. Altertum und Mittelalter, Freiburg 1979[11]. – Kobusch T., Metaphysik, III. Antike bis Hochmittelalter: HWP 5 (1980) 1196-1217. – Kobusch T., Das Christentum als Religion der Wahrheit: REAug 29 (1983) 97-128. – Leanza S., La classificazione dei libri Salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra *Bibbia e scienze profane*, da Origene agli scrittori medievali: Aug. 14 (1974) 651-666. – Liébaert J., S. Cyrille et la culture antique: MSR 12 (1955) 5-26. – Lilla S., Aristotelismo: DPAC I, 349-363. – Lilla S., Introduzione al Medio Platonismo = Sussidi Patristici 6, Roma 1992. – Lilla S., Neoplatonismo: DPAC II,2356-2388. – Loenen J.H., Die Metaphysik des Albinos: Versuch einer gerechten Würdigung: C. Zintzen (Hrsg.), Der Mittelplatonismus (Darmstadt 1981), 98-149 (Mnemosyne 4/9 (1956) 296-319; 4/10 (1957) 35-56). – Madec G., Notes sur l'intelligence de la foi: REAug 17 (1971) 119-142. – Mazza E., La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica, Roma 1988 (trad.ingl. New York 1989). – Müller A., Dialektik: HWP 2 (1972) 167-175: II. Die Dialektik in der Antike bis Quintilian. – V. Nikiprowetzky, Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie, Leiden 1977. – Opelt I., Ciceros Schrift De natura deorum bei den lateinischen Kirchenvätern: AuA 12 (1966) 141-155. – Pötscher W. (Hrsg.), Porphyrios, Pros Markellan, Leiden, 1969. – Pötscher W., Porphyrios: KP 4 (1979) 1064-1069. – Prinzivalli E., Eresia ed eretici nel corpus ippolitano: Aug. 25 (1985) 711-722. – Ratzinger J., Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus: Kyriakon: FS J. Quasten (Münster 1970), 553-564. – Rebenich S., Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Stuttgart 1992. – Regen F., Zu *Augustins* Darstellung des *Platonismus* am Anfang des 8. Buches der Civitas Dei: FS H.Dörrie (Münster 1983), 208-222. – Reich K. (Hrsg.), Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg 1967[2]. – Riedweg C., Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien = Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26, Berlin 1987. – Scheffczyk L., Schöpfung und Vorsehung: HDG II/2a, Freiburg 1963. – Scheffczyk L. (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969. – Schmidt P.L., Cicero und die republikanische Kunstprosa: M. Fuhrmann (Hrsg.), Römische Literatur = Neues Handbuch der Literatur-Wissenschaft 3 (Frankfurt 1974), 147-179. – H.J. Sieben, Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa, Rom 1983. – Simonetti M., Severo di Antiochia: DPAC II,3180ff. – Sodano A.R., Giamblico, I Misteri egiziani – Abammone, Lettere a Porfirio, Mailand 1984. – Spanneut M., Le stoicisme des Pères de l'Église, Paris 1957. – Spoerri W., Philosophie: LAW 2305-2310. – Studer B., Zur Gottesfrage bei Augustinus: MThZ 38 (1987) 143-152. – Vignaux P. (Hrsg.), *In Principio*. Interprétation des premiers versets de la Genèse, Paris, 1973. – Voss B.R., Der *Dialog* in der frühchristlichen Literatur, München 1970. – Warkotsch A., Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter, München 1973. – Waszink J.H., Some Observations on the Appreciation of „the Philosophy of the Barbarians" in Early Christian Literature: Mél. Chr. Mohrmann (Utrecht 1963), 41-56. – Ziegler K., Plutarchos: KP 4,945-953. – Zintzen C. (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977.

Zum geistigen und kulturellen Rahmen, in dem sich die Theologie der Reichskirche entfaltete, gehörten nicht nur die kirchlichen Einrichtungen und die Anliegen der christlichen Gemeinschaften, die politischen Ideale

und die Treue zu den grossen Traditionen der Vergangenheit – die Pflege der literarischen Bildung miteingeschlossen – sondern auch die philosophischen Überlieferungen. Sie machten einen Teil von dem aus, was man als Kultur im soziologischen Sinn bezeichnet, der Kultur also im Sinn der Gesamtheit der geistigen Erfahrungen der Spätantike[1]. Wer darum die geschichtliche Entwicklung der Theologie im vierten und fünften Jahrhundert verstehen will, muss sich im besondern mit dem Verhältnis der antiken Philosophie und der christlichen Theologie befassen.

Im vorliegenden Zusammenhang geht es indes nicht darum, die Geschichte jener Übergangsperiode darzustellen, in der das durch die Kirchenväter übernommene und bereicherte Erbe der antiken Philosophie an die Philosophie des Mittelalters weitergereicht wurde[2]. Es handelt sich nicht einmal darum aufzuzeigen, in welcher Weise die christlichen Autoren aus missioniarischen Gründen sich mit der griechisch-römischen Welt auseinandersetzten und damit die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi neu überdachten[3]. Ziel der folgenden Darlegungen ist vielmehr herauszuarbeiten, wie weit die antike Philosophie für die Suche nach der *ratio fidei* herangezogen wurde.

Wer dem Verhältnis zwischen der antiken Philosophie und der patristischen Theologie nachgeht, kommt um die Feststellung nicht herum, dass im christlichen Altertum die Philosophie und die Theologie nicht wie im Mittelalter und noch weniger wie in der Neuzeit voneinander abgehoben wurden. Es drängt sich daher sofort die Frage auf, was man unter Philosophie verstehen soll, wenn sie vom theologischen Denken der Kirchenväter abgehoben werden soll. Man stösst dabei allerdings auf eine sehr dornenreiche Problematik. Wie komplex diese Fragestellung ist, wird dem noch klarer, der einen Blick auf die verschiedenen Zugänge wirft, auf denen sie schon im Altertum und schliesslich in der Neuzeit angegangen wurde. In der christlichen Antike begegnet tatsächlich eine vielfältige Terminologie. Das Wort „Philosophie" wurde in verschiedenem Sinn gebraucht. Man sprach von Dialektik, von *ratio* oder *argumentatio rationalis*[4]. In gewissen Auseinandersetzungen, wie besonders in der eunomianischen Kontroverse, war zudem eine philosophische Technik gefordert. Schliesslich fehlten die Autoren nicht, die sich, wie etwa Gregor von Nyssa und Augustinus, von der Innerlichkeit und Geistigkeit der platonischen Philosophie beeindrucken liessen und sich demgemäss auf die Suche nach der wahren Philosophie

---

[1] Für eine erste Orientierung zu dieser Problematik vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 135-156: „Philosophie in Rom".

[2] Vgl. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie 1,279.

[3] Vgl. HWP 7 (1989) 616-633: Philosophie II. Patristik und Mittelalter: A. Griechische Patristik von H. Görgemanns (616-623); B. Byzanz von G. Podskalsky (623-626); C. Lateinische Patristik von A.S. Wlosok (626-630); D. Augustinus von G. Madec (630-633), mit reichen Bibliographien. – C. Stead, Philosophie und Theologie. – Vgl. auch H. Flashar (Hrsg.), Hellenistische Philosophie.

[4] Vgl. die Bemerkungen in der Einleitung.

machten. Auf der anderen Seite war die neuzeitliche Forschung immer an je verschiedenen Aspekten interessiert. Man erforschte das Verhältnis von antiker Philosophie und patristischer Theologie unter dem Gesichtspunkt der Hellenisierung des Christentums und verstand dabei diese oft im negativen Sinn als Verfälschung des Evangeliums[5]. Ebenso stellte man die Frage im Hinblick auf die sog. christliche Philosophie, d.h. der Möglichkeit, vom Glauben her Philosophie zu treiben[6]. Dieses starke Interesse an der aktuellen Problematik lässt auch verstehen, warum die Erforschung des philosophischen Kontextes des religiösen Denkens der Kirchenväter keineswegs abgeschlossen ist. Es wurden bei weitem nicht alle christlichen Autoren unter diesem Gesichtspunkt untersucht. Zum Verständnis dieser Lücken in der Forschung ist allerdings ebenfalls zu bedenken, dass die philosophischen Überlieferungen jener Zeit, die oft bloss fragmentarisch erhalten sind, in ungenügendem Masse bekannt sind.

Ohne den Anspruch, auf diesen sehr komplexen Fragekreis eine vollständige Antwort zu geben, soll im folgenden zuerst die Lage der Philosophie im vierten und fünften Jahrhundert dargestellt werden[7]. Weiter ist die Haltung der damaligen christlichen Autoren gegenüber der Philosophie zu umschreiben. Schliesslich wird von den verschiedenen Gesichtspunkten die Rede sein, unter denen die antike Philosophie in der Reichskirche rezipiert worden ist.

A. Die Lage der antiken Philosophie im vierten und fünften Jahrhundert

Bevor man auf das Verhältnis von antiker Philosophie und patristischer Theologie eingeht, tut man gut daran, sich über die damalige philosophische Situation Gedanken zu machen. Ohne Zweifel ist es nicht leicht, sich auf die griechisch-römische Philosophie zu beschränken und dabei von den christlichen Autoren abzusehen, die bereits aktiv am kulturellen Leben des römischen Reiches Anteil nahmen. Immerhin ist eine solche Abstraktion nicht unmöglich, wie aus manchen Darstellungen der spätantiken Philosophie zu ersehen ist[8]. Wenn jedoch in diesen ersten Darlegungen da und dort

---

[5] Vgl. etwa M.C. Bartolemei, Ellenizzazione del cristianesimo, mit der angegebenen Literatur, und vor allem H. Dörrie, Spätantiker Platonismus.

[6] Vgl. E. Gilson, Philosophie médiévale, 34-43; H.I. Marrou, Augustin, 638f, mit den Hinweisen auf die Diskussion in den Jahren zwischen 1931 und 1936; C. Stead, Philosophie und Theologie, 57-69: im ablehnenden Sinn.

[7] Vgl. die in Anm. 3 zitierte Literatur. Dazu G. Reale, Storia IV: Le scuole dell'età imperiale. Nützlich ist auch H. Chadwick, Boethius, selbst wenn sich diese Studie auf die späte Patristik bezieht.

[8] Vgl. gewisse Kapitel in A.H. Armstrong (Hrsg.), Cambridge History; G. Reale, Storia IV, 617-696: Gli sviluppi del neoplatonismo e la fine della filosofia antica greco-romana; S. Lilla, Neoplatonismo: DPAC II, 2356-2388 (Bibliographie); C. Stead, Philosophie und Theologie, 47-56. Vgl. auch A. Piganiol, L'Empire chrétien, 30ff: Konstantin und die Philosophie; 259ff: Die Philosophie im überlebenden Heidentum.

auch auf christliche Autoren verwiesen wird, dann nur deswegen, weil ihre diesbezüglichen Zeugnisse manche Lücken in der Dokumentation von nicht-christlicher Seite ausfüllen können.

1. Die äusseren Bedingungen

In der Philosophiegeschichte wird gewöhnlich darauf hingewiesen, dass um 184 v. Chr. in Athen drei Philosophenschulen bestanden, die Akademie, der Peripatos und die Stoa[9]. In der Folge begegnen diese Schulen auch ausserhalb von Griechenland: in Alexandrien, auf der Insel Rhodos, in Pergamon, Tarsus und selbst in Rom[10]. Als sich indes nach 250 n. Chr. der Neuplatonismus als einzige Philosophie durchsetzte, gingen die verschiedenen Tendenzen der berühmtesten philosophischen Studienzentren immer mehr in der Geschichte der platonischen Tradition auf. Die erste Schule von Alexandrien war Plotin verpflichtet. Die römische Schule wurde 244 vom selben Plotin begründet und bestand bis zum Tod des Porphyrius (+ ca. 305). Zu ihr ist in etwa noch Marius Victorinus zu rechnen[11], und sie blieb in der römischen Aristokratie noch lange lebendig, wie die Schriften des Macrobius[12] und indirekt auch Augustinus in einigen Briefen und vor allem in seiner an jene Kreise gerichteten Apologie *De Civitate Dei* bezeugen[13]. Die syrische Schule verdankte ihr Entstehen Jamblichus (+ 330). Die Schule von Pergamon, eine Gründung des Aidesios (+ um 355), eines Schülers des Jamblichus, verschwand 363 mit dem Tod Kaiser Julians[14]. Die unter Hadrian wiedergegründete Schule von Athen blühte vor allem im fünften Jahrhundert unter Proklus (411-485) wieder auf; sie wurde dann aber von Justinian 529 geschlossen. Die zweite Schule von Alexandrien, an der Hypatia (+ 415) und die neuplatonischen Kommentatoren des Aristoteles wirkten, bestand bis ins siebente Jahrhundert hinein. Zu diesen älteren Zentren kam die Schule von Mailand mit den lateinischen Neuplatonikern Simplicianus und Chalcidius hinzu[15]. An der von Konstantin gestifteten Universität von Konstantinopel wurde der Lehrbetrieb von Alexandrien zum Teil übernommen. Man findet dort vor allem den Rhetor und Philosophen Themistius, der versuchte, Plato und Aristoteles miteinander zu verbinden[16]. Alle diese philosophischen Zentren wurden natürlich auch von Christen frequentiert. Es ist jedoch nicht leicht, in jedem Fall genau festzustellen, ob und an welchen Schulen die grossen christlichen Autoren ihre philosophischen Kenntnisse geholt haben.

[9] Vgl. O. Gigon, Kultur, 134ff.
[10] Vgl. die Angaben bei G. Reale, Storia V: Lessico. Indici, Bibliografia. – Was die Schulen in Rom betrifft vgl. besonders M. Fuhrmann, Spätantike, 135-156.
[11] Vgl. P. Hadot, Porphyre et Victorinus I, 80-86.
[12] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 142-149.
[13] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1), 531.
[14] Vgl. A. Piganiol, L'Empire chrétien, 129f.
[15] Vgl. G. Madec, Ambroise, 169ff.
[16] Vgl. H. Dörrie, Themistios: KP 5,677f.

2. *Die Philosophie im Dienst der Rhetorik*

Die Philosophie wurde im vierten und fünften Jahrhundert nicht allein an den eigentlich philosophischen Schulen studiert. Man pflegte sie auch und noch weit mehr an den Rednerschulen[17]. Doch unter den Philosophen selbst gab es einige, die besonderen Wert auf die Schönheit der Sprache legten, wie Themistius und Synesius von Cyrene. In der Spätantike endete somit die jahrhundertelange, in der Zeit Platos begonnene Auseinandersetzung zwischen den Sophisten und Philosophen mit dem Sieg der literarischen Bildung[18]. Die Philosophie wurde zwar keineswegs ganz vernachlässigt, aber sie wurde weitgehendst auf das Ideal des *orator sapiens*, des *homo eloquentissimus et doctissimus* hingeordnet[19].

Dieses Ideal vertrat im Osten Libanius, der berühmte Rhetor und Lehrer vieler begabter Redner. Der eben erwähnte Themistius bezeugte durch seinen Übertritt vom Beruf des Philosophielehrers zum volkstümlicheren Beruf des Rhetors ebenfalls die damalige Vorzugsstellung der Rhetorik[20]. Selbst Porphyrius, der Schüler Plotins und Herausgeber seiner Schriften, entdeckte in Athen die Ähnlichkeit des Vorgehens in Rhetorik und Philosophie, wie vor allem aus seiner Konkordanz der rhetorischen und philosophischen Begriffe zu entnehmen ist[21]. Synesius liebte, wie schon angedeutet, seinerseits den perfekten Ausdruck des Gedankens[22]. Proklus schliesslich war darauf aus, von allem, was ihm die Rhetorik bot, Nutzen zu ziehen[23]. Was den Westen angeht, braucht diesbezüglich nur an die christlichen Nachahmer Ciceros und Quintilians erinnert zu werden: an Laktanz, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus sowie besonders an den Rhetor und Philosophen Marius Victorinus, an die literarisch gebildeten Kreise Roms und schliesslich an Martianus Capella, den Verfasser der „Hochzeit von Merkur und der Philologie"[24]. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass einige sich wie einst Seneca und Apuleius zur Philosophie „bekehrten", wie Augustinus und später Boethius und Cassiodor[25]. Die Liebe zur Philosophie der beiden letztgenannten ist besonders bezeichnend; denn sie lässt erkennen, dass die Christen nicht nur literarisch, sondern auch philosophisch mit den Heiden zu wetteifern suchten[26].

Die allgemeine Bevorzugung der Rhetorik war indes nicht ohne Folgen für das Philosophieren. Die Philosophie, die nun als Ergänzung der Rhetorik betrieben wurde, nahm einen ausgeprägt formalen, wenig empirischen

[17] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 169-173; W. Jaeger, Christentum und Bildung; H. Dörrie, Spätantike Bildung, 247-261.
[18] Vgl. H. Dörrie, Spätantike Bildung, 249ff.
[19] H.I. Marrou, Augustin, 105.
[20] Vgl. H. Dörrie, Themistios: KP 5,677f.
[21] Vgl. A.R. Sodano, Giamblico, 38f.
[22] Vgl. S. Vollenweider, Synesius, 20f.
[23] Vgl. C. Faraggiana di Sarzana, Proclo, I Manuali, 7.
[24] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 95ff.
[25] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 172.
[26] Vgl. B. Studer, Una teologia scolastica: StorTeol 599-611.

Charakter an. Die Sprachphilosophie und die Dialektik traten in den Vordergrund[27]. Das zeigt sich an Augustinus, der selbst in den philosophischen Diskussionen Rhetor blieb[28]. Das Vorwiegen der Rhetorik verstärkte auch die eklektische Tendenz der spätantiken Philosophie. Die *chresis*, wie sie gerade zur Vorbereitung einer Rede zur Verwendung kam, und der literarische Klassizismus, der zum Teil mit der Verteidigung des sterbenden Heidentums verbunden war, trugen dazu bei, dass die philosophischen Anthologien und die aus orthodoxen philosophischen Texten kompilierten Kommentare noch beliebter wurden[29]. Schliesslich vollzog sich die Weitergabe der philosophischen Kenntnisse, wie erwähnt, hauptsächlich in den Rednerschulen[30]. Das geht unter anderem aus der Tatsache hervor, dass der Rhetor Marius Victorinus philosophische Schriften übersetzte, und Augustinus, der sich mit vollem Einsatz seinem Rednerberuf widmete, sich trotzdem die Zeit zur Lektüre philosophischer Schriften nahm[31].

3. *Der Vorrang des Neuplatonismus*

Nicht nur in den Philosophenschulen, die im vierten und fünften Jahrhundert blühten, sondern auch in dem von den Rhetoren in jener Zeit schulmässig oder privat gepflegten Studium der Philosophie herrschte also die neuplatonische Richtung vor. Um diesen Umstand noch klarer herauszustellen, ist weiter auszuholen[32].

Vom zweiten Jahrhundert v. Chr. an begegnen in der Philosophie zwei Tendenzen. Die erste bestand in einer Art von Klassizismus. Danach griff man auf die grossen Autoren zurück, fasste ihre Lehren zusammen, stellte Auszüge aus ihnen her und kommentierte sie. In der zweiten Tendenz hingegen ging es darum, die Auffassungen der philosophischen Schulen, besonders die Positionen von Plato und Aristoteles, zu harmonisieren. Diese Entwicklung führte zuerst zu einem Vorwiegen des Stoizismus, dann zur Entstehung des mittleren Platonismus[33]. Im dritten Jahrhundert setzte sich schliesslich die platonische Überlieferung in der Form des Neuplatonismus durch[34]. Sie wurde zur einzigen Philosophie, die allerdings andere

---

[27] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 240ff; 457ff, und besonders 195, mit der Unterscheidung zwischen Dialektik, der peritia bene disputandi, und Logik, der Theorie des Denkens in c.Crescon. I 13,16.

[28] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 460.

[29] Vgl. O. Gigon, Kultur, 67-72. – Dazu das Zeugnis des Donatus über die eklektische Praxis der Kommentatoren, bei L. Holtz, Donat, 29f.

[30] Vgl. H. Dörrie, Spätantike Bildung, 249.

[31] Vgl. Augustinus, ep. 118,3,21, sowie A. Solignac, Doxographies: RechAug 1 (1958) 117[8]; ders., Augustin, Les Confessions: BAug 13,92f.

[32] Vgl. zum folgenden O. Gigon, Kultur, 36-43, sowie M. Fuhrmann, Spätantike, 135-143: „Philosophie in Rom".

[33] Vgl. S. Lilla, Medio Platonismo.

[34] Vgl. G. Reale, Storia V, 446-452; C. Zintzen (Hrsg.), Neuplatonismus, VII-X.

philosophische, besonders die stoischen und aristotelischen Traditionen, rezipierte[35].

Dieser Umstand erwies sich für die weitere Geschichte des römischen Reiches als äusserst wichtig. Selbst wenn die nunmehr vorwiegend neuplatonische Philosophie keine Volksbewegung bildete, sondern nur in eher elitären Kreisen gepflegt wurde, trug sie dennoch massgeblich zur kulturellen Einheit der Spätantike bei. Das von Plato übernommene Ideal – nach der Erkenntnis der übersinnlichen Welt, den Urbildern der sichtbaren Dinge zu streben, aus dieser Welt herauszutreten und sich mit dem höchsten Gut zu vereinen – hinterliess in ihr überall seine Spuren[36]. Gewiss fanden sich unter den neuplatonischen Philosophen solche, wie Porphyrius, Julian und sein Freund Eunapius sowie einige Mitglieder der Schule von Athen, die das Christentum leidenschaftlich bekämpften[37]. Doch die religiöse Innerlichkeit des Neuplatonismus, wie sie im besonderen in den gegenüber der christlichen Religion offeneren Kreisen Mailands anzutreffen ist, bildete in der nunmehr weitgehend christlichen Gesellschaft eine sehr ernstzunehmende Kraft[38]. Wie sehr man mit dieser neuplatonischen Orientierung des spätantiken Denkens rechnen muss, ist schliesslich auch aus der Einstellung von Autoren des sechsten Jahrhunderts zu ersehen, eines Boethius und eines Johannes Philoponus, sowie selbst aus den Schriften, die dem der heidnischen Philosophie weniger geneigten Dionysius vom Areopag zugeschrieben werden[39].

Im übrigen gab es damals ein volkstümliches, sehr synkretistisches Schrifttum, das manche philosophische Elemente einschloss und ebenfalls einen entscheidenden Einfluss auf die Religiosität von damals ausübte. Gemeint sind damit die pythagoräischen, hermetischen, chaldäischen und orphischen Schriften[40]. Diese Überlieferungen förderten ihrerseits das Verlangen nach der Erkenntnis des geheimnisvollen Zusammenhangs von Gott, Welt und Seele[41].

4. *Die methodologischen Prinzipien der antiken Philosophie*

Da es in der vorliegenden Untersuchung weniger um die Geschichte der christlichen Lehren als vielmehr um die geschichtliche Entwicklung der theologischen Methode geht, ist es nicht notwendig, die Hauptideen der philosophischen Lehren der Antike im einzelnen darzustellen[42]. Hingegen ist es wichtig, die Methodologie der antiken Philosophie genauer ins Auge

---

[35] Vgl. O. Gigon, Kultur, 38.
[36] Vgl. H. Dörrie, Spätantiker Platonismus, 513f; G. Reale, Proclo.
[37] Vgl. O. Gigon, Kultur, 104.
[38] Zum mailändischen Neuplatonismus, vgl. G. Madec, Ambroise.
[39] Vgl. H. Chadwick, Boethius, sowie B. Studer, Teologia scolastica: StorTeol 599-611.
[40] Vgl. O. Gigon, Kultur, 38ff; G. Reale, Storia IV, 367-456.
[41] Vgl. O. Gigon, Kultur, 40.
[42] Vgl. O. Gigon, Kultur, 34-69; C. Stead, Philosophie und Theologie, 47-56, sowie die einschlägigen Artikel in DPAC.

zu fassen. Allerdings drängt sich auch dabei eine Beschränkung auf die entscheidenden Gesichtspunkte auf.

a. Der geschichtliche Ansatz

Die Schüler von Plato und Aristoteles führten eine geschichtliche Art ein, die Philosophie darzustellen. Sie unterschieden demgemäss eine vorsokratische oder natürliche und eine sokratische oder ethische Philosophie[43]. Obgleich in der Folge nicht alle ihre Kritiken teilten, überlebte ihr historiographisches Modell bis in die Spätantike[44].

Ab dem zweiten Jahrhundert v. Chr. wurde es zudem üblich, sich an die bewährten Autoren zu halten. Mit viel Eifer wurden ihre Werke herausgegeben und kommentiert[45]. Im Westen erscheint dieser Zug besonders in den Kreisen, die viel von Cicero und Quintilian hielten. Diese beiden hatten übrigens selbst ihre rhetorischen und philosophischen Ideen gerne anhand geschichtlicher Exkurse entwickelt[46].

Die Art, an Hand von Neueditionen und Kommentaren Philosophie zu betreiben, kennzeichnete vor allem die Spätzeit. Plotin kommentierte Platon[47]; Porphyrius edierte die Schriften Plotins und erklärte Aristoteles und Homer[48]; Proklus verfasste Kommentare zu verschiedenen Schriften Platos[49]; andere beschäftigten sich ausschliesslich mit Aristoteles[50]; Jamblichus entwickelte für die Erklärung Plotins eine eigene Methodologie[51]. Diese immer im Hinblick auf die eigenen Fragestellungen verfassten Kommentare dürfen indes nicht auf die Ebene einer mehr objektiven Geschichtsschreibung gestellt werden, wie sie freilich auch anzutreffen ist[52].

Im klassizistischen Umfeld kamen tatsächlich auch die Kataloge der Schulen und ihrer Lehrmeinungen auf. In diesen mehr aufzählenden Darstellungen fällt besonders das Interesse auf für die Nachfolge, die *diadoche*[53]. Eine eigentlich historische Arbeit wurde dann von den Biographen der Philosophen und der Rhetoren geleistet[54]. In der Antike ging es den Geschichtsschreibern gewiss nicht so sehr darum, ein bestimmtes Gebiet, wie die

---

43 Vgl. A. Solignac, Doxographies: RechAug 1 (1958) 113-148.
44 Vgl. O. Gigon, Kultur, 43f.
45 Vgl. O. Gigon, Kultur, 36.
46 Vgl. etwa Cicero, De oratore, 3,55-73, sowie Quintilian, Instit. II 15,20-31.
47 Vgl. C. Zintzen (Hrsg.), Neuplatonismus, VIII.
48 Vgl. das Werkverzeichnis bei R. Beutler, Porphyrios: PRE 43 (1953) 275-313. Dazu auch W. Pötscher, Porphyrios: KP 4 (1979) 1064-1069.
49 Vgl. G. Reale, Storia V, 521f: Verzeichnis der Kommentare.
50 Vgl. das Verzeichnis der griechischen Aristoteles-Kommentare bei G. Reale, Storia V, 349-352.
51 Vgl. B. Dalsgaard-Larsen, Jamblique.
52 Vgl. M. Fuhrmann: Geschichtsschreibung: KP 2,779. – Zur exegetischen Methode vgl. auch A.J. Festugière, Kompositionsformen.
53 Vgl. G. Reale, Storia V,547; O. Gigon, Kultur, 67; W. Spoerri, Philosophie: LAW 2306f.
54 BAug 33,114-122: zu den philosophischen Quellen von Augustinus, ciu.: BAug 34,590f, und besonders H. Diels, Doxographi graeci, 173f.

Philosophie oder die Medizin, in umfassender Weise zu behandeln. Dennoch fehlte es nicht an Versuchen, bedeutende Persönlichkeiten der Vergangenheit, vor allem Philosophen mit ihren Lehren vorzustellen[55]. So verfasste Diogenes Laertius in der ersten Hälfte des dritten christlichen Jahrhunderts sein Werk „Leben und Meinungen berühmter Philosophen", in dem er die bekanntesten Philosophenschulen vorstellte und ihre Auffassungen in Doxographien zusammenfasste[56]. Nach 250 schrieb Philostratus das Leben des Apollonius von Tyana[57]. Im vierten Jahrhundert folgte ihm Eunapius, ein neuplatonischer Philosoph, der sich in seinen Philosophenviten mit Plotin, Porphyrius und zeitgenössischen Neuplatonikern befasste[58]. Berühmt wurden auch die von Porphyrius verfasste Biographie Plotins und die von Marinus herausgegebene Lebensbeschreibung des Proklus[59]. Dieser brachte seinerseits die neuplatonische Philosophie zur Darstellung[60]. Auch in Zeiten, in denen die grossen Denker eher selten waren, beschäftigten sich also manche Gelehrte mit der Philosophie, indem sie die Schriften der bewährten Autoren lasen und kommentierten sowie sich für ihr Lebensschicksal interessierten[61].

b. Der systematische Ansatz

Auf die Nachfolger Platos, genauerhin auf Xenokrates (+ 312 v. Chr.), geht die in der Folge klassisch gewordene Dreiteilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik zurück[62]. In den Darlegungen dieses Schemas wurden die Ethik und die Logik Sokrates, dem Lehrer Platos, die Physik hingegen Pythagoras zugeschrieben. Diese bis in die Spätantike vertretenen Theorien erlaubten es, auch die arithmetischen Spekulationen und theologischen Auffassungen der pythagoräischen in die platonische Tradition zu übernehmen. Die Physik umfasste demgemäss die Grundprinzipien (*stoicheia*): Gott, die Ideen, die Materie; die Ethik die Begriffe des Guten und Gerechten, einschliesslich den Zusammenhang mit dem glückseligen Leben; die Logik endlich die Erwägungen über die Natur des Denkens[63].

In der vorliegenden Untersuchung soll die Geschichte dieser Dreiteilung der Philosophie nicht weiter verfolgt werden[64]. Es mag jedoch nützlich

---

55 Vgl. K. Ziegler, Plutarchos: KP 4,945-953: mit den Hinweisen auf die antike Biographie; O. Gigon – C. Andresen, Biographie: LAW 469-472: früheste Beispiele.

56 Vgl. K. Reich (Hrsg.), Diogenes Laertius. Wichtig sind darin vor allem die Kapitel über Plato und Zeno.

57 Vgl. H. Gärtner, Philostratos: KP 4,780-783.

58 Vgl. H. Dörrie, Eunapios: KP 2,427f; G. Reale, Storia V,387.

59 Vgl. W. Pötscher, Porphyrios: KP 4,1066, mit den Zeugnissen von Cyrill und Theodoret.

60 Vgl. C. Zintzen (Hrsg.), Neoplatonismus, X. Dazu das Werkverzeichnis bei G. Reale, Storia V,519ff.

61 Vgl. A. Neumann, Biographie: KP 2,777-781.

62 Vgl. O. Gigon, Kultur, 44f; M. Pohlenz, Stoa, 33f; H. Dörrie, Xenokrates: KP 5,1413-1416, besonders 1415, sowie vor allem P. Hadot, Einteilung der Philosophie: HWP 7 (1989) 599-607; T. Kobusch, Metaphysik: HWP 5 (1980) 1196-1217, und besonders für Augustinus G. Madec, Philosophie II,D: HWP 7 (1989) 630-633.

63 Vgl. O. Gigon, Kultur, 51.

64 Vgl. M. Pohlenz, Stoa, 33f, mit dem Hinweis auf Zeno.

sein, sich im Hinblick auf die reichskirchliche Theologie immer folgende zwei Beobachtungen gegenwärtig zu halten. Die im zweiten Jahrhundert v. Chr. einsetzende Harmonisierung der philosophischen Traditionen führte im weiteren zur folgenden Aufteilung: in der Physik überwog abgesehen von den eher stoischen Meinungen von der Vorsehung und den Anfängen der Platonismus[65]; die Logik war vorerst von stoischen, in der Kaiserzeit jedoch auch von aristotelischen Auffassungen bestimmt[66]; die Ethik schliesslich wurde von der Morallehre der Stoa beherrscht[67].

Andererseits sind für die spätantike Philosophie gewisse Vereinfachungen charakteristisch. In der Physik ging es vorab um die Fragen, die Gott, die Seele, die Welt, die Materie betreffen[68]. Die Logik umfasste abgesehen von den stoischen Sprachtheorien die Dialektik, soweit sie der Philosophie selbst zugerechnet wurde[69]. In der Ethik achtete man vor allem auf die Reifung des Individuums und auf den durch die Reinigung erfolgenden Aufstieg zum höchsten Gut; man interessierte sich also mehr für das praktische und alltägliche Tugendleben als für die allgemeinen sittlichen Grundsätze[70]. Die *psychagogia* trat zusammen mit der *theourgia* in den Mittelpunkt, wie man in der porphyrianischen Lehre vom Seelenheil sehen kann[71]. Gerade diese Ausrichtung auf die Praxis führte Jamblichus und dann Proklus dazu, den Neuplatonismus der christlichen Religion entgegenzustellen. Was die Theurgie angeht, war sie als zweiter Weg für die philosophisch nicht gebildeten Leute gedacht[72].

c. Die Ähnlichkeiten im rhetorischen und philosophischen Vorgehen oder die besondere Rolle der Dialektik

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass der säkulare Kontrast zwischen den Sophisten und Philosophen offensichtlich in der Spätantike nachwirkte. Wie schon zuvor wurde auch jetzt der Zusammenhang von Rhetorik und Philosophie und besonders zwischen der *eloquentia* und der *dialectica* verschieden bewertet. Allerdings ist es nicht möglich, hier mit wenigen Zügen die geschichtliche Entwicklung nachzuzeichnen, welche die spätantiken

---

[65] Vgl. O. Gigon, Kultur, 47; 56f. – Was die stoischen Elemente angeht vgl. M.L. Colish, Stoic Tradition, besonders 225-232: zur Vorsehungslehre des Augustinus.

[66] Vgl. O. Gigon, Kultur, 54. Das Aufkommen der aristotelischen Logik wurde im besonderen von der Eisagoge des Porphyrius gefördert. Vgl. G. Reale, Storia V, 30f. Bemerkenswert ist auch die Aristoteles-Lektüre, von der Augustinus, conf. IV 16,28, spricht. Dazu BAug 13,87f.

[67] Vgl. O. Gigon, Kultur 58ff. Dazu M. Spanneut, Stoicisme; M. L. Colish, Stoic Tradition, besonders 207-212: zur Ethik des Augustinus.

[68] Vgl. O. Gigon, Kultur, 61: Theologie.

[69] Zur Problematik der Dialektik vgl. unten.

[70] Vgl. O. Gigon, Kultur, 63f.

[71] Vgl. C. Zintzen (Hrsg.), Neuplatonismus, IX e XV.

[72] Vgl. C. Zintzen (Hrsg.), Neuplatonismus, XIX. Dazu die Auseinandersetzung des Augustinus mit der porphyrianischen Theurgie in ciu. IX,9-27, mit den verschiedenen Erklärungen in BAug 34.

Autoren dazu geführt hat, zu dieser Frage eine je verschiedene Stellung zu beziehen. Es seien nur einige Tatsachen festgehalten, deren Kenntnis es erlaubt, den philosophischen Hintergrund der reichskirchlichen Theologie besser zu verstehen[73].

Bei Plato befasste sich die *dialektike episteme* in der Form von Frage und Antwort mit der Analyse und Synthese der Begriffe und führte damit zur Welt der Ideen[74]. Während er jedoch in seiner Auseinandersetzung mit Sokrates der Philosophie einseitig den Vorzug gab, suchte Aristoteles, der erste Theoretiker der griechischen Rhetorik, einen Mittelweg einzuschlagen[75]. Wie er am Anfang seiner Rhetorik feststellt, besteht eine Analogie zwischen der Rhetorik und der Dialektik, sofern beide die menschliche Erkenntnis im allgemeinen betreffen[76]. Zudem unterscheidet er zwischen der rhetorischen und der streng philosophischen Beweisführung. Während die zweite von den ersten Prinzipien ausgeht und damit zur wissenschaftlichen Gewissheit gelangt, stützt sich die erste auf die *endoxa*, auf glaubwürdige Meinungen, die allen oder den meisten Menschen als richtig erscheinen[77] und bleibt damit im Bereich der Wahrscheinlichkeit[78]. Im übrigen bildeten bei Aristoteles die Rhetorik und die Dialektik im weiteren Sinn keine eigentlichen Teile der Philosophie[79].

Etwas anders als der Peripatos verknüpften die Stoiker die Rhetorik und die Dialektik[80]. Nach Zeno und Chrysippus machen sie als die Logik den ersten Teil der Philosophie aus, während die Physik und die Ethik die beiden anderen Teile bilden[81]. Die Dialektik selbst ist die Kunst, richtig zu fragen und zu antworten[82]. Während sie sich kurz und knapp von der Wahrheit Rechenschaft gibt, spricht die Rhetorik in ausführlicher Darstellung gut über sie[83]. Um diesen Unterschied zwischen dem dialektischen und rhetorischen Vorgehen anschaulich zu machen, gebrauchte Zeno das Bild von der geballten Faust und der gespreizten Handfläche[84]. In der platonischen Tradition zur Zeit des Philo von Larissa (2. Jh. v. Chr.) und dann bei den Mittelplatonikern begegnet man ebenfalls einer Aufwertung der Rhetorik, die nur dank einer eigenmächtigen Interpretation der Dialoge Platos möglich war. So unterscheidet Apuleius eine gute Rhetorik, die das Gute in Betracht zieht und darum einem Politiker gut ansteht, von einer

---

[73] Vgl. zum folgenden A. Müller, Dialektik: HWP 2 (1972) 167-175; K. Lorenz, Logik II.: Die Logik der Antike: HWP 5 (1980) 362-367, sowie vor allem I. Hadot, Arts libéraux.

[74] Vgl. Plato, Sophistes 253 d f.

[75] Vgl. A. Müller, Dialektik: HWP 2 (1972) 170ff; K. Lorenz, Logik II: HWP 5 (1980 364f; G. Reale, Storia II, 569-583.

[76] Aristoteles, Rhetor. 1,1: 1354a.

[77] Aristoteles, Rhetor. 1,2: 1357a; vgl. Topica 1,1: 100 a 18-20.

[78] Vgl. auch Aristoteles, Metaphys. 1004 b 25.

[79] Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 35.

[80] Vgl. G. Reale, Storia III, 323-349, sowie M. Pohlenz, Stoa I, 37-63, besonders 52ff.

[81] Vgl. G. Reale, Storia III, 320-323.

[82] Vgl. das spätere Zeugnis von Diogenes Laertius, VII, 48, über Zeno.

[83] Vgl. Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF) II, 294.

[84] Vgl. Zeno, SVF I,75. – Dazu G. Reale, Storia III, 325f.

schlechten, die zu überzeugen versucht, ohne etwas zu lehren[85]. In der Schule des Antiochus von Askalon, zu der auch Varro gehörte (1.Jh. v. Chr.), behandelte man nach dem Zeugnis Ciceros die *disciplina dialectica* und die *vis oratoria*, die überzeugen soll, im dritten Teil der Philosophie, die dem Denken und Sprechen gewidmet ist[86].

Bei Cicero selbst (+ 43 v. Chr.) strömten die verschiedenen Überlieferungen zusammen. Er bezeugt dies ausdrücklich im dritten Buch von *De oratore*, indem er in einem geschichtlichen Überblick die Einheit von Philosophie und Rhetorik beweist[87]. Dabei spricht er von der *vetus doctrina*, die eine *recte faciendi et bene dicendi magistra* war, und bezieht offensichtlich das *recte faciendi* auf die Philosophie[88]. In der Rede des Crassus vertritt Cicero indes ein anderes Ideal. Im Anschluss an das altrömische Vorbild des *vir bonus dicendi peritus* stellt er den *orator* in den Vordergrund, der allerdings, soll er *perfectus* sein, wegen des engen Zusammenhanges von *verba et res* zum *bene dicere de omnibus rebus* imstande sein muss, die Philosophie vor allem miteingeschlossen[89]. Im gleichen Werk erfolgt zudem ein Hinweis auf den Stoiker Diogenes (von Babylon), der 156/5 nach Rom gekommen war. Nach ihm bestände die Dialektik in der *ars bene disserendi et vera ac falsa iudicandi*[90]. In dieser Auffassung vermisst Cicero vermisst jedoch die *inventio* und die *elocutio*, d.h. die enge Verbindung mit der Rhetorik[91].

Wie Cicero entwickelte auch Quintilian (+ gegen Ende des 1. Jh. n. Chr.) sein rhetorisches Ideal von der Geschichte her. Indem er gegenüber einer Rhetorik, die einfach überzeugen soll, seine Bedenken anmeldet und damit die moralische Eignung des Redners besonders hervorhebt, anerkennt er die folgende Definition als die beste: „Die Rhetorik ist die Wissenschaft gut zu reden (*bene dicendi scientia*); denn sie umfasst mit einem Wort alle Vorzüge der Rede und auch die sittlichen Lebensgrundsätze des Redners; gut reden kann nämlich nur ein guter Mensch“[92]. Es ist offensichtlich, dass hier der Zusammenhang der Rhetorik mit der Philosophie noch weniger als in der Rede des Crassus zur Geltung kommt[93].

---

85 Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 88f, mit Apuleius, De Platone et eius dogmate, II 8,231.

86 Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 49, mit Cicero, Acad.post. 8,30ff.

87 Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 44-52, besonders 46, mit De Oratore III, 55-73. – Dazu auch A. D. Leeman – H. Pinkster, Kommentar De oratore, I, 60-65, mit den Hinweisen auf die römische Tradition und auf die Abhängigkeit von Aristoteles.

88 Cicero, De oratore III 15,57.

89 Vgl. Cicero, De oratore I, 45-73, besonders I, 59. – Dazu A.D. Leeman – H. Pinkster, Kommentar zu De oratore I, 127-137, sowie 151-152.

90 Cicero, De oratore II 38,157.

91 Cicero, De oratore II 38,158ff.

92 Quintilian, Instit. II 15,33. – Dazu H. Rahn (Hrsg.), M.F. Quintilianus, Ausbildung des Redners II, 805-839, sowie I. Hadot, Arts libéraux, 91f, zu Instit. II 15,20-31, und A.D. Leeman – H. Pinkster, Kommentar zu De oratore I, 128-137.

93 Vgl. H. Rahn, Quintilianus, II, 819-824, wo vor allem im Hinblick auf Instit. XII 2,6f die Zurückhaltung Quintilians gegenüber der Philosophie als etwas Nicht-Römisches herausgestellt wird. – Vgl. auch A. Müller, Dialektik: HWP 2 (1972) 175, mit dem Hinweis auf Instit. 5,14,28, wo Quintilian im Anschluss an Cicero die ars inveniendi (Rhetorik als Topik) und die ars iudicandi (die Dialektik im stoischen Sinn) unterscheidet.

Doch waren die vielfältigen Auffassungen und Ideale der hellenistischen Autoren in der Kaiserzeit keineswegs der Vergessenheit anheim gefallen. Ein Aristoteliker, Alexander von Aphrodisias, bezeugt dies um 200, wenn er auf die stoische Auffassung hinweist, nach der die dialektische Wissenschaft es nicht nur mit einem Gut-Reden, sondern mit einem vom Wahren und Richtigen Gut-Reden zu tun hat[94]. Dasselbe geht noch klarer aus Diogenes Laertius (Mitte 3. Jh.) hervor, der in seiner Geschichte der Philosophenschulen auch die einschlägigen Doxographien überliefert hat. Unter diesen nehmen bekanntlich die stoischen Zeugnisse einen besonderen Platz ein[95]. In diesen Zusammenhang gehört die Definition der Rhetorik als der *scientia bene dicendi* und der Dialektik als der *scientia bene disputandi*[96].

Noch wichtiger war indes die Einstellung der Neuplatoniker. Sie massen nämlich dem Ästhetischen, der *oikeiotes*, ihrer philosophischen Darlegungen grossen Wert zu[97]. Beachtenswert ist weiter die schon erwähnte Tatsache, dass Porphyrius, der sowohl Aristoteles als auch Homer kommentierte, von den Ähnlichkeiten der Rhetorik und der Philosophie beeindruckt war[98]. Diese Ähnlichkeiten zeigen sich ganz klar in der Art, wie er in seinen Kommentaren und quaestiones vorgeht[99]; sie erscheinen aber auch bei Jamblichus[100], Marius Victorinus[101] und Proklus[102]. Vor allem aber kann man mit guten Gründen annehmen, dass Porphyrius ausser den vier mathematischen Fächern die Grammatik, Rhetorik und Dialektik zu den sieben *artes* zählte, die auf das Studium der Philosophie vorbereiten sollten[103]. Er rezipierte dabei ein stoisches Modell, das jedoch bereits seit Philo von Larissa in der platonischen Tradition heimisch geworden war[104]. Damit ist jedoch auch ausgesprochen, dass in diesem wissenschaftlichen Programm die Logik nicht mit der aristotelisch-stoischen Dialektik zu verwechseln ist[105]. Sie entsprach vielmehr der platonischen Dialektik, die bei Origenes als *epoptike*, als Wissenschaft also bezeichnet worden war, die zur Vereinigung mit Gott führen sollte[106].

---

94 Alexander von Aphrodisia, In Topica, Cag 2,2 (= SVF 2,38,11ff), zitiert bei G.L. Kustas, Basil and the Rhetorical Tradition, 265. – Zu den Autoren des mittleren Platonismus vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 63-89.

95 Vgl. Diogenes Laertius, Leben und Meinungen, 7,5. 38-160.

96 Vgl. Diogenes Laertius, Leben und Meinungen, 7,42.

97 Vgl. G.L. Kustas, Basil and the Rhetorical Tradition, 253.

98 Vgl. oben.

99 Vgl. H. Dörrie, Porphyrios' Symmikta Zetemata, 1-3.

100 Vgl. A.R. Sodano (Hrsg.), Giamblico, I misteri egiziani, 38f.

101 Vgl. W.K. Wischmeyer, Zu den Paulusbriefkommentaren des C. Marius Victorinus: ZNW 63 (1972) 108-120.

102 Vgl. A.J. Festugière, Kompositionsformen.

103 Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 281. Dort wird auch erwähnt, dass Synesius und Julianus der egkyklios paideia ebenfalls eine propädeutische Rolle zuschrieben.

104 Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 211.

105 Vgl. zur Problematik dieser Spannung G. Reale, Storia IV, 490ff.

106 Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 301, mit dem Hinweis auf Origenes, Co.Cant., prol. 3,3. – Vgl. auch Co.Cant., prol. 37. Dazu Basilius, Hom.Ps. 44: MG 29,408C, sowie die zahlreichen Texte bei Ambrosius, die von G. Madec, Ambroise, 193-196, zitiert werden. Weiter G. Reale, Storia V, 98f, mit Plutarch, De Iside et Osiride, 382 d-e, der die Metaphysik des Plato und des Aristotels als philosophia epoptike bezeichnet.

Aus diesem gewiss recht summarischen Überblick sollte deutlich geworden sein, wie wichtig es ist, darauf zu achten, dass gerade die späteren antiken Autoren, die auf die Theologen der Reichskirche einen entscheidenden Einfluss ausgeübt haben, wie Cicero, Quintilian und Porphyrius, das Verhältnis zwischen Rhetorik und Philosophie verschieden bewertet haben. In Anerkennung des engen Zusammenhanges von *verba* und *res*, wie er vor allem in der stoischen Überlieferung vertreten wurde, waren sie weitgehend der Meinung, dass die Wahrheit auch geziemend und schön zum Ausdruck gebracht werden sollte[107]. Im besonderen findet sich bei einigen von ihnen die Auffassung, dass die Rhetorik, die *ars bene loquendi*, und die Dialektik, die *ars bene iudicandi*, zusammen die Logik bilden oder wenigstens zusammen als Vorbereitung der Philosophie zu dienen haben. Weiter ging die aristotelische Unterscheidung zwischen der rhetorischen und der eigentlich philosophischen Dialektik keineswegs verloren. Im Grunde genommen stand sie hinter der von den Rhetorikern, besonders von Quintilian entwickelten Unterscheidung zwischen den *probationes artificiales* und den *probationes inartificiales*[108]. Schliesslich war die Spannung, die in der platonischen Dialektik zwischen dem methodischen Vorgehen der Analyse und der Synthese sowie dem ontologischen Aufstieg zu den Ideen bestand, weiterhin zu spüren.

d. Zwei Erkenntnisprinzipien

Bei den philosophischen Diskussionen wurde oft auf die Prinzipien des *consensus* und des *dissensus* zurückgegriffen. Aristoteles hatte bereits festgehalten, dass die Wahrheit in der Übereinstimmung vieler gefunden werden kann[109]. Die Stoiker hatten diese Auffassung vor allem von der Psychologie her weiterentwickelt[110]. In der Folge erhielt der Konsens eine grosse Bedeutung in den Philosophenschulen sowie auch in der politischen Tradition Roms[111]. Die Christen übernahmen ihrerseits, wie noch genauer zu zeigen sein wird, den Begriff der Übereinstimmung in verschiedenen Bereichen. Sie sprachen vom Konsens der Synodalen, der verschiedenen Kirchen des ganzen Erdkreises und aller Gläubigen[112]. Auf der anderen Seite wurde der Dissens als Kriterium der Wahrheit betrachtet. Von der Einzigkeit der Wahrheit überzeugt, deckte man die Widersprüche in der gegnerischen Position auf und stellte damit diese als falsch hin[113].

---

[107] Zum Zusammenhang von res – verba, cogitare – dicere, Ethik und Rhetorik in der eloquentia Ciceros vgl. P. Prestel, Rezeption, 122-125.
[108] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 350-426.
[109] Vgl. Aristoteles, Eth.Nik. 1172b 36f. Dazu G. Reale, Storia V, 58f.
[110] Vgl. G. Reale, Storia III, 334f: im Zusammenhang mit den koinai ennoiai.
[111] Vgl. 2. Kap. Instituta veterum.
[112] Vgl. K. Oehler, Consensus omnium.
[113] Vgl.J. Pépin, Le Dieu cosmique, 126f. – Dazu Augustinus, ciu. XVIII 41,2. Das Prinzip findet sich schon bei Irenäus, Adv.Haer. II. Vgl. E. Osborn, Ireneo e Ippolito: StorTeol 158ff.

Nicht weniger wichtig war ein anderes Erkenntnisprinzip. Im Anschluss an Sokrates und Plato kam man zur Überzeugung, dass die ewige Wahrheit nur jenen zugänglich ist, die diese Welt verlassen haben. Vor Plotin wagte tatsächlich kein Philosoph zu behaupten, er hätte das *summum bonum* schon erkannt. Man sah vielmehr in der Philosophie eine Suche nach jener Erkenntnis[114]. Dieser Skeptizismus setzte sich vor allem im Westen durch. Cicero hatte dazu mit seinen vier Büchern *Academici*[115] und seiner Religionskritik in *De natura deorum* am meisten beigetragen[116]. Seine Lehre von der religiösen Erkenntnis, die er von Poseidonius und der platonischen Tradition übernommen hatte, darf denn auch als repräsentativ betrachtet werden[117]. Danach geschieht die Erkenntnis im Gegenüber von Subjekt und Objekt unter der Bedingung, dass das Erkenntnisorgan und die erkannte Sache gleicher Art sind (*similia cognoscuntur similibus*). Der Logos im Menschen erkennt also in den Gegenständen, die sich seiner Erkenntnis darbieten, den Logos, der in allen Dingen existiert. Diese Auffassung beruht auf der Beobachtung der regelmässigen Bewegungen des Himmels. Im Blick auf die Sonne, den Mond und die Sterne hat der menschliche Logos zum ersten Mal den Logos des Alls erblickt. Folglich besteht die Aufgabe des Menschen darin, alles zu erkennen, was wie er selbst vernünftig ist. Die Gegenwart des universalen Logos beschränkt sich jedoch nicht auf die Natur. Sie erstreckt sich vielmehr auch auf die prophetischen Menschen und auf das Gesetz (*nomos*), das den Kult regelt. Stets muss jedoch das Geheimnis gewahrt bleiben (*eulabeia*)[118]. Im übrigen liegt die Zurückhaltung des Sokrates gegenüber den Möglichkeiten der Erkenntnis dem allgemeinen Desinteresse gegenüber der Naturwissenschaft, der Ablehnung jeder *curiositas*, zugrunde[119].

B. Die Haltung der Christen gegenüber der Philosophie

Die Frage, welche Haltung die Christen, zumindest die aufgeschlosseneren gegenüber dem Neuplatonismus, der nunmehr vorherrschenden Philosophie, einnahmen, erweist sich als sehr komplex. Sie ist in der Tat sowohl in der Geschichte der kaiserzeitlichen Philosophie[120] als auch in den neuen Untersuchungen zu einzelnen christlichen Autoren, wie Eusebius von

[114] Vgl. H. Dörrie, Spätantike Metaphysik als Theologie, 271.
[115] Zum Ursprung des Skeptizismus des Cicero vgl. G. Reale, Storia III, 499-519: über die Neue Akademie.
[116] Vgl. O. Gigon, Kultur, 68f. – Dazu Cicero, Nat.deor. III,1-19: Kritik der stoischen Theologie.
[117] Vgl. H. Dörrie, Spätantike Bildung, 252.
[118] Vgl. H. Dörrie, Spätantike Bildung, 252-257.
[119] Vgl. O. Gigon, Kultur, 44; 68.
[120] Vgl. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, 286-289; A.H. Armstrong (ed.), Cambridge History, passim; R.J. De Simone, Filosofia: DPAC I, 1371f; C.Stead, Philosophie und Theologie.

Cäsarea, Gregor von Nyssa, Marius Victorinus, Ambrosius, Augustinus und Synesius von Cyrene[121], verschieden beantwortet worden.

Wer die ganze Tragweite dieser für die Kenntnis der Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts fundamentalen Problematik voll erfassen will, muss sie in den Rahmen der gesamten christlichen Antike hineinstellen. Dabei lassen sich mehrere Weisen unterscheiden, sich mit der zeitgenössischen Philosophie auseinanderzusetzen. Man griff auf das philosophische Gedankengut der Antike zurück, um sich damit bei der Propaganda des christlichen Glaubens in einer Art *argumentatio ad hominem* auf die angesprochenen Kreise einzustellen[122]. Dieses Vorgehen begegnet vor allem in der Frühzeit bei den griechischen Apologeten sowie bei Klemens und Origenes von Alexandrien. Es wirkte aber in der späteren Apologetik bis ans Ende der reichskirchlichen Theologie nach. Im Anschluss an Origenes und Tertullian übernahmen manche auf und vor allem nach dem Konzil von Nizäa technische Begriffe und philosophische Ausdrucksweisen, um damit die „Logik" der christlichen Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Inkarnation aufzuzeigen[123]. Ferner fehlte es nicht an christlichen Autoren, wie schon Origenes, dann vor allem Gregor von Nyssa und Augustinus, die antike Denken in die eigene Schau von Gott und Welt zu integrieren und damit eine „christliche Philosophie" zu erarbeiten suchten. Schliesslich übernahmen manche Theologen der Spätzeit, vor allem im Zusammenhang mit der Rezeption des Glaubens von Chalcedon, philosophische Kategorien und Einteilungen, um damit die begriffliche Form der Orthodoxie zu präzisieren[124].

Im vorliegenden Zusammenhang stehen natürlich die zweite und vor allem die dritte Art vorzugehen in Frage. Um deren ganze Tragweite zu erfassen, mag es indes nicht abwegig sein, auch die beiden anderen Formen der Konfrontation mit der antiken Philosophie in Betracht zu ziehen. So erlaubt einem ein Blick auf die „scholastische" Methode der Spätzeit viel besser zu begreifen, dass die christlichen Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts – anders als im literarischen Bereich – noch nicht so viel Wert wie die späteren Schriftsteller darauf legten, mit den Philosophen „von draussen" gleichzuziehen[125].

1. Zur Terminologie

Um sich ein genaueres Bild von der Einstellung der reichskirchlichen Autoren gegenüber der antiken Philosophie zu machen, mag es von Nutzen

---

121 Vgl. die betreffenden Stichwörter in RAC und DPAC, mit den einschlägigen Bibliographien, sowie besonders G. Reale, Storia V. Lessico, indici, bibliografie.

122 Vgl. L.W. Barnard, Apologetik: TRE 3 (1978) 371-411; P. Monat (Hrsg.), Lactance, Institutions: SChr 326,16f, sowie E. Osborn, Ingresso: StorTeol, 119ff.

123 Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, besonders 172-188: über die Kappadozier.

124 Vgl. B. Studer, Teologia scolastica: StorTeol, 600-603.

125 Vgl. B. Studer, Teologia scolastica: StorTeol, 603-607.

sein, nochmals an den patristischen Gebrauch des Wortes *philosophia* zu erinnern[126]. Wie schon in der griechisch-römischen Antike verwendeten sie die griechischen Ausdrücke *philosophia, philosophos, philosophein* und die lateinischen Entsprechungen in einem doppelten Sinn. Sie brachten sie ihrerseits in Verbindung mit der Suche nach der Weisheit, dem *amor* und dem *studium sapientiae* oder mit einer Art Lehre, d.h. mit der Gesamtheit von Ideen: mit der theoretischen und praktischen Wahrheit.

Es versteht sich, dass der Sinn von Philosophie in beiden Orientierungen von dem abhing, was man unter *sophia* oder *sapientia* verstand. Weil die nicht-christlichen Schriftsteller darin die allgemeine Bildung, die grundlegenden Erkenntnisse oder auch eine Lebensform sahen, kann es nicht überraschen, dass die christlichen Autoren ihrerseits, wenn sie von Philosophie, Philosophen und Philosophieren sprachen, im besonderen an die Bemühungen um die christliche Vollkommenheit, an das geistliche Leben, an das Streben nach der Tugend, an die Selbstkontrolle und an die durch die Gotteserkenntnis zu erlangende Seligkeit dachten und selbst die christliche Religion als Philosophie bezeichneten. Es ist darum auch bemerkenswert, dass Augustinus die Philosophie als *amor sapientiae* umschreibt und im Philosophen einen *amator Dei* sieht[127].

Wer von der in Frage stehenden Terminologie her die Haltung der Christen gegenüber der antiken Philosophie richtig bewerten möchte, wird indes besonders noch zwei Beobachtungen berücksichtigen. Die negative Wertung der Philosophie hängt mit der Zitation von *Kol* 2,8 zusammen, wie man bei Hilarius und Ambrosius sehen kann[128]. Sie kommt aber auch dadurch zum Ausdruck, dass man die Philosophie derjenigen „von draussen" der evangelischen Philosophie gegenüberstellt, wie dies etwa bei Theodoret geschieht[129]. Andererseits müsste eine Untersuchung der Tragweite des Gebrauches von *philosophia* auf verwandte Begriffe, wie Logik und Dialektik[130], Theoria und Praxis[131], Gnosis und vor allem Theologie, ausgedehnt werden[132]. Doch die Beobachtungen zum Gebrauch von *philosophia* geben allein schon gute Anhaltspunkte für eine Wertung der Einstellung der reichskirchlichen Theologen gegenüber der antiken Philosophie.

---

[126] Vgl. oben. Dazu AA., Philosophie I. – II. A-D: HWP 7 (1989) 572-633.

[127] Vgl. F. Regen, Augustins Platonismus, besonders 209ff, mit den Hinweisen auf ciu. VIII,1 und anderen Texten, sowie ciu. XIX 1,2, mit der Zusammenstellung der 288 verschiedenen Wegen zur beatitudo. Was den ciceronianischen Hintergrund betrifft, vgl. A. Grilli, Filosofia di Cicerone: Latomus 45 (1986) 855-866.

[128] G. Madec, Ambroise, 47f; 200-207.

[129] Vgl. Theodoretus, Curatio 12,27.

[130] Vgl. den Abschnitt über die Rezeption der Dialektik.

[131] Vgl. unten über Basilius und die Dialektik.

[132] Vgl. Einleitung.

2. Die *chresis* oder die Unterscheidung

Die Einstellung der christlichen Autoren zur antiken Philosophie lässt sich mit einem Wort umschreiben: mit *chresis*[133]. Um kurz zu umreissen, was damit gemeint ist, kann man von der Anthologie ausgehen, in der Warkotsch aus dem Schrifttum des Augustinus die negativ und positiv geprägten Äusserungen über die Bedeutung der Philosophie zusammengestellt hat[134]. Danach spricht der Bischof von Hippo in der ersten Reihe von der wahren Philosophie, rühmt Cicero und findet anerkennende Worte für Plato und Plotin sowie für die Platoniker im allgemeinen[135]. Dazu verweist er auf die Quellen der platonischen Philosophie. In der zweiten Textreihe hingegen tadelt er den Stolz der Philosophen und hebt ihre Widersprüche hervor. Im besondern kritisiert er Aristoteles, die Stoiker und die Epikuräer[136].

Wenngleich die Stellungnahme des Augustinus gegenüber der antiken Philosophie einen Sonderfall darstellt, darf sie in gewisser Hinsicht dennoch als repräsentativ betrachtet werden. Tatsächlich schätzten die christlichen Autoren allgemein die geistige Innerlichkeit des Platonismus und gingen gleichzeitig in bezug auf verschiedene moralische Begriffe mit den Stoikern einig[137]. Dagegen richteten sie ihre Kritik gegen jene Philosophen, die sich ganz auf die Kräfte des Menschen verliessen. Sie polemisierten im besonderen gegen die „Technologie“ des Aristoteles, der Quelle aller Häresien[138]. Ausserdem teilten sie die traditionellen Bedenken gegenüber Epikur und den „materialistischen“ Auffassungen der Stoiker[139].

Wer diese zwiespältige Haltung richtig beurteilen will, muss sich folgende Überlegungen gegenwärtig halten. Vor allem weiss er zwischen dem positiven Gebrauch des Wortes *philosophia* und der oft negativen Verwendung des Wortes *philosophoi* zu unterscheiden; denn diese werden als „Leute von draussen“, als Heiden betrachtet[140].

Nicht weniger wichtig ist die Unterscheidung zwischen den theoretischen, oft negativen Äusserungen und der praktischen, eher offenen Einstellung. In der Tat gibt es solche, die kaum über den Wert der antiken Philosophie nachdachten oder dann nur negativ von ihr sprachen, die aber trotzdem jedes Mal, wenn sich die Gelegenheit bot, auf sie zurückgriffen.

---

133 Vgl. zur Frage im allgemeinen H. Hagendahl, Latin Fathers; H. Hagendahl, Augustine; C. Gnilka, Chresis, I u. II; C. Fabricius, Griechische Kirchenväter über Platon: VigChr 42 (1988) 119-187.

134 A. Warkotsch, Antike Philosophie, 440-480.

135 Es seien beispielsweise folgende Texte angeführt: Augustinus, Acad. II 19,42; conf. VII 9,13f; ciu. VIII,9-11.

136 Vgl. z.B. Augustinus, conf. IV 16,28f; V 3,4f; ciu. XVIII,41; s. 156,7,7.

137 Vgl. R. Arnou, Platonisme (des Pères): DTC 12 (1935) 2258-2392.

138 Vgl. die im Abschnitt über die Dialektik zitierten Texte.

139 Vgl. z.B. Laktanz, Instit. III,8; III,17. Dazu O. Gigon, Lactantius und die Philosophie; M.L. Colish, Stoic Tradition, 37-47; C. Stead, Philosophie und Theologie, 33-41.43, sowie M. Spanneut, Stoïcisme, 288-291.

140 Vgl. die unten zitierten Texte.

So reflektierte Athanasius, der keine philosophische Bildung besass, in philosophischer Weise über den Ursprung des Bösen[141]. Obwohl Ambrosius wenig Achtung vor der antiken Philosophie besass, ja selbst die philosophischen Wahrheiten von der Bibel ableitete, führte auch er recht häufig seine Beweise auf philosophische Weise[142]. Andere Autoren hingegen stützten sich nicht nur auf philosophische Argumente, sondern gaben sich über die Gründe, die für den Gebrauch der Philosophie sprachen, sowie über ihren rechten Gebrauch Rechenschaft. So äusserte sich Laktanz im Anschluss an Cicero über den Nutzen der Philosophie[143]. Bei aller Kritik am Missbrauch der Dialektik durch Eunomius verteidigte Gregor von Nyssa die Berechtigung des philosophischen Vorgehens[144]. Gregor von Nazianz ging noch weiter, wenn er als Auswahlkriterium die Unterscheidung zwischen der griechischen Religion und dem griechischen Logos aufstellte[145]. Hieronymus erklärte seinerseits, dass man von allen Philosophen etwas lernen könne, die Epikuräer ausgenommen[146]. Ebenso nahm sich Theodoret vor, von den Heiden das Gute zu übernehmen, und betrachtete die heidnische Philosophie als von Gott selbst inspiriert oder von den Hebräern übernommen[147]. Augustinus schliesslich, der verschiedentlich, von seiner Bekehrung angefangen bis zu seinem Tod, sich mit philosophischen Fragen konfrontiert sah, ging so weit, dass er sogar die Notwendigkeit einer christlichen Philosophie vertrat[148].

In den eigentlich methodologischen Überlegungen und in der philosophischen Praxis wurde der Grundsatz der *chresis*, des rechten Gebrauches der philosophischen Gegebenheiten, vorausgesetzt. Wie im literarischen nahmen die christlichen Autoren auch im philosophischen Bereich eine Unterscheidung der Schriften und Ideen vor. Dabei folgten sie weitgehend sowohl der heidnischen als auch der jüdisch-christlichen Überlieferung[149]. Zur Rechtfertigung dieses Vorgehens gebrauchten sie die Vergleiche von früher. Sie verwiesen auf den Geldwechsler, der das echte vom falschen Geld zu unterscheiden weiss. Sie erinnerten an die Bienen, die von den dornigen Pflanzen Wachs und Honig sammelten. Sie übernahmen auch das Bild von der Gefangenen, die man erst nach einer entsprechenden Toilette heiraten darf[150]. Immerhin kam auch Neues hinzu. Noch mehr als früher

[141] Vgl. Athanasius, Incarn. 3. Dazu H. Dörrie, Spätantiker Platonismus, 516ff.
[142] Vgl. G. Madec, Ambroise, 141-166; 227f; 246, mit De bono mortis 11,51.
[143] Vgl. E. Heck, Ein Cicero-Zitat bei Laktanz: Eos 75 (1987) 335-351. Dazu auch Laktanz, Instit. I 1,8: zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie, sowie besonders I 1,18: zu den Widersprüchen der Philosophen.
[144] Vgl. Gregor von Nyssa, Vit Moys II,37-41: SChr 1bis,41ff; An et res: MG 46,49B-52D. – Vgl. unten über die Dialektik.
[145] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 4,100-109. Dazu A. Kurmann, Gregor von Nazianz, 334ff.
[146] Vgl. Hieronymus, ep. 70,6.
[147] Vgl. Theodoret, Curatio 1,122-128: SChr 57,52f.
[148] Vgl. unten den Abschnitt über die verissima philosophia.
[149] Entscheidend war vor allem die Haltung von Klemens und Origenes gewesen. Vgl. H. Crouzel, in StorTeol 181ff; 189-195.
[150] Vgl. die einschlägigen Kapitel in C. Gnilka, Chresis.

wurde die Rezeption der antiken Philosophie von der Übereinstimmung mit dem rechten Glauben abhängig gemacht. Man stellte diesen nicht allein den philosophisch verseuchten Häresien gegenüber, sondern mass den richtigen Gebrauch der Philosophie an der nizänischen Orthodoxie. So bildete der aus der Bibel abgeleitete Begriff der *creatio ex nihilo* zwar zuerst die Grundlage für die Formulierung des nizänischen Glaubens[151]; doch dieser bildete in der Folge den Rahmen bei der weiteren Ausarbeitung der Schöpfungstheologie, wie aus der von Ambrosius und Augustinus verwendeten Antithese von *natura* und *gratia* hervorgeht[152]. Ebenso wurden die Begriffe *usia* und *hypostasis* im Hinblick auf den Glauben von Nizäa und die darauf aufbauende Christologie genauer umschrieben, im Zusammenhang damit jedoch nach und nach auch philosophisch näher bestimmt[153].

3. Pastorale und persönliche Anliegen

Die reichskirchlichen Christen verhielten sich also gegenüber der Philosophie ihrer Zeit zwiespältig: einmal wohlwollend, dann wiederum ablehnend. Sie trafen immer eine Auswahl unter den philosophischen Ideen und Methoden und erwiesen sich damit als Eklektiker. Um diese von den Autoren je verschieden vorgenommene *chresis* besser zu verstehen, legt es sich nahe, die ihr zugrundegelegten Motive näher ins Auge zu fassen.

a. Die apologetische Orientierung

Die Auseinandersetzung mit den antiken Philosophen war ohne Zweifel in erster Linie von apologetischen Motiven getragen. Wie schon in früheren Zeiten mussten die Christen hören, sie seien ohne jegliche Kultur[154]. Sie hatten sich also gegenüber den Vorwurf der *rusticitas* zu wehren, mussten um einen Platz im kulturellen Leben des Reiches kämpfen. Sie fühlten sich selbst gedrängt, die Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Heidentum aufzuzeigen. Kein anderes Motiv trieb die Christen mehr dazu an, die Widersprüche aufzudecken, welche die Philosophen voneinander trennten, und gleichzeitig die Übereinstimmung gewisser philosophischer Lehren mit dem christlichen Glauben herauszustellen.

In der Geschichte dieser apologetischen Einstellung sind indes zwei Momente zu unterscheiden: die Zeit, in der die Verfolgungen aufhörten und das Christentum siegreich aus der Auseinandersetzung mit der politischen Macht hervorging, und die Zeit, da als unter der Führung Kaiser Julians und dann unter dem Betreiben der römischen Aristokratie die letzten Widerstände des Heidentums gegenüber dem Christentum sich regten.

---

151 Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 130-133.

152 Vgl. dazu B. Studer, Gratia Christi – Gratia Dei, 270, sowie besonders F. Szabó, Le Christ créateur.

153 Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 138f; 141ff; 276-283, mit den Hinweisen auf weitere Literatur, wie etwa G.L. Prestige, Dieu dans la pensée patristique.

154 Vgl. vor allem Origenes, C.Celsum III,44-58. Dazu M. Borret, in SChr 227,63ff.

Hinsichtlich der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts sind folgende Fakten zu erwähnen[155]. Zwischen 312 und 322 verfasste Eusebius seine *Praeparatio evangelica*, in der er gegen das Heidentum polemisierte. Dabei zeigte er im besonderen gegenüber Porphyrius die Überlegenheit des Judentums auf, indem er die Abhängigkeit der Griechen vom AT nachwies[156]. Fast zu gleicher Zeit legte Laktanz in seinen *Institutiones divinae* im Anschluss an Minucius Felix die philosophischen Meinungen zur göttlichen Natur dar [157]. Anders als sein Vorbild insistierte er dabei nicht auf der Übereinstimmung der philosophischen Auffassungen mit der christlichen Religion, sondern versuchte vielmehr aufzudecken, dass die Philosophen, im besonderen die lateinischen, nicht zur Höhe des christlichen Monotheismus gelangt sind, selbst wenn sie anerkennenswerte Lehren vertreten hätten[158]. In den dreissiger Jahren des vierten Jahrhunderts zog Athanasius bei der Widerlegung des Polytheismus und des Götzendienstes in *Contra Gentes* auch die schon in der früheren jüdischen und christlichen Apologetik rezipierten philosophischen Meinungen heran[159].

In der zweiten Hälfte des vierten und in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts begegnet weiterhin eine ähnliche Problematik. Die Polemik gegen Julian und gegen die letzten Verteidiger des Heidentums, die römischen Aristokraten und die dem Christentum feindlich gesinnten Neuplatoniker, brachte jedoch neue Akzente mit sich[160]. In diesen Zusammenhang sind die apologetischen Reden und Schriften von Gregor von Nazianz, Theodor von Mopsuestia, Cyrill von Alexandrien, Theodoret von Cyrus und Augustinus von Hippo zu stellen. Gregor von Nazianz schliesst in seiner Kritik Julians die ganze hellenistische Kultur, im besonderen auch die griechische Philosophie mit ein; auffälligerweise verschont er dabei Plotin, obwohl ihn seine Rhetorik ansonsten zu einer recht negativen Wertung der Philosophen verleitet[161]. Die Polemik Theodors gegen Julian ist leider nur fragmentarisch erhalten; immerhin bieten die Fragmente einen interessanten Einblick in sein Vorgehen[162]. Cyrill folgt in seinem Werk *Contra Iulianum* der traditionellen Apologetik, stützt sich jedoch auch auf eigene Nachforschungen zum *Corpus Hermeticum* und zu Porphyrius[163]. Obgleich er dabei eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der griechischen und der christlichen Weisheit annimmt, unterlässt er es nicht, die Überlegenheit des

---

[155] Vgl. L.W. Barnard, Apologetik: TRE 3 (1978) 398ff; 404f.

[156] Vgl. besonders Eusebius, Praep.Ev. IV u. V: SChr 262: Widerlegung der theologia civilis, mit Hilfe von philosophischen Zeugnissen.

[157] Vgl. Laktanz, Instit. III: De falsa sapientia.

[158] Vgl. A. Bender, Gotteserkenntnis bei Laktanz, 194-206.

[159] Vgl. P.T. Camelot, in SChr 18bis, 14-39.

[160] Vgl. H.I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, 338ff; A. Demandt, Spätantike, 414-430 (Literatur); M. Fuhrmann, Spätantike, 59-80; 143-149

[161] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 4. Dazu J. Bernardi, in SChr 309,51-57, besonders 55, sowie A. Kurmann, Gregor von Nazianz.

[162] Vgl. A. Guida (Hrsg.), Teodoro, Replica.

[163] Vgl. W.J. Malley, Hellenism and Christianity, 258-261.

Christentums herauszustellen. Nicht anders geht Theodoret in seiner *Graecarum affectionum curatio* vor[164]. Es ist jedoch beachtenswert, wie er bei aller Anerkennung der Werte der platonischen Philosophie die Rechte des Glaubens gegenüber der Vernunft verteidigt. Augustinus holt besonders im achten Buch von *De civitate Dei* zu einer philosophischen Apologetik aus[165]. Nach der Widerlegung der *theologia civilis* des Varro und der Ablehnung der stoischen Philosophie stellt er darin die platonische Tradition als der wahren Philosophie am nächsten stehend vor[166]. Weil er anerkannte, wie zutreffend diese Überlieferung von Gott dem Schöpfer, vom Menschen als Bild Gottes und von der ewigen Glückseligkeit der Seele sprach, gelangte er zu dieser recht positiven Bewertung der Platoniker[167]. Um diese offene Einstellung zur platonischen Philosophie voll zu verstehen, ist allerdings zu beachten, dass sich Augustinus mit den römischen Intellektuellen, denen Porphyrius als das grosse Ideal vorschwebte, auch auf der historischen Ebene auseinandersetzte und sich dabei die *cognitio historialis* des Porphyrius zu eigen machte[168]. Im übrigen ist es bemerkenswert, wie selbst Ambrosius trotz seiner negativen Einstellung gegenüber der antiken Philosophie wenigstens im apologetischen Kontext auf sie eingeht[169].

b. Der antihäretische Zusammenhang

In der christlichen Literatur begegnet schon recht früh die Auffassung von einem engen Zusammenhang zwischen der griechischen Philosophie und den christlichen Häresien[170]. Dieser Sicht liegt sehr oft *Kol* 2,8 zugrunde[171]. Diese Art, die Philosophie negativ zu bewerten, verstärkte sich indes in der arianischen Kontroverse nach 350. Die Gegner der Eunomianer, also der radikalen Arianer, warfen ihnen vor, die aristotelische Dialektik zu missbrauchen[172]. Sie brauchten jedoch ihrerseits die Methoden der rhetorischen, ja der philosophischen Dialektik, wie sie es in der Schule gelernt hatten. Die anti-eunomianischen Werke von Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von

[164] Vgl. die Ausgabe von P. Canivet in SChr 57.

[165] Vgl. die Einleitungen zu ciu., wie etwa jene von G. Bardy in BAug 34,24-36, sowie im besonderen B. Studer, Aufbau.

[166] Augustinus, ciu. VIII,5.

[167] Vgl. Augustinus, ciu. VIII 10,2; VIII,9.

[168] Vgl. oben Kap. 2.

[169] Vgl. G. Madec, Ambroise, 323-337.

[170] Vgl. Hippolyt, Philosophumena, praef.8f, und E. Prinzivalli, Eresia ed eretici: Aug. 25 (1985) 711-722.

[171] Vgl. G. Madec, Ambroise, 200-207. Dazu J. Doignon, Hilaire, 147-151, sowie die Stellenangaben in Biblia Patristica 4,312 und. 5,386.

[172] Vgl. Basilius, C.Eunom. 1,5: SChr 299,172f; gegen die Syllogismen des Aristoteles und Chrysippus. Dazu die Bemerkungen von B. Sesboüé in SChr 299,35-38; 172f[1]; Gregor von Nyssa, Eun III 1,42f: GNO 2,18 (mit dem ganzen Kontext): Bibel und Heiliger Geist besser als Rhetorik und Dialektik; Eun III 2,75f: GNO 2,76f. – Vgl. zur ganzen Frage A.J. Festugière, Idéal religieux, 221-263: Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret; S. Lilla Aristotelismo: DPAC I, 349-363.

Nyssa und Johannes Chrysostomus sind der beste Beweis dafür[173]. Ebenso ist es bezeichnend, dass Ambrosius seine Bedenken gegenüber der Dialektik vor allem in den anti-arianischen Werken vorbrachte[174]. Noch augenscheinlicher ist die Tatsache, dass Cyrill, von seinen Büchern *Contra Iulianum* abgesehen, allein in den von der anti-arianischen Tradition abhängigen trinitarischen Schriften auf philosophische Kategorien und Methoden zurückgriff[175]. Augustinus hingegen ging auch in seinen Polemiken gegen die Manichäer und gegen die Pelagianer, besonders gegen Julian von Aeclanum, philosophisch vor. Es sei nur auf den Gebrauch der Begriffe *malum* und *natura* verwiesen[176]. In der donatistischen Kontroverse veranlasste ihn Cresconius sogar, den Gebrauch der Dialektik eigens zu verteidigen[177]. Um diesen polemischen Rückgriff auf die antike Philosophie voll zu werten, ist allerdings wohl zu beachten, dass die christlichen Autoren seit Anfang des sechsten Jahrunderts in dieser Hinsicht viel systematischer vorgingen, wie Boethius und schliesslich auch Johannes von Damaskus klar bezeugen[178].

c. Persönliche Interessen

Wie die grossen Rhetoren der Antike interessierten sich auch die am meisten gebildeten Christen der Reichskirche für die Philosophie. Auch sie „bekehrten" sich zur Suche nach der Weisheit. Gregor von Nyssa, einst Lehrer der Rhetorik, legte in seiner *Vita Moysis* Zeugnis davon ab[179]. Berühmter ist indes die „Bekehrung" des Augustinus[180]. Der Weg, der ihn von der Lektüre von Cicero's Hortensius zur Begegnung mit den neuplatonischen Kreisen von Mailand führte, wird denn auch in einem gewissen Sinn als kulturelle Bekehrung betrachtet[181]. Er wandte sich dem *studium sapientiae* zu, das zur Glückseligkeit in der vollen Gotteserkenntnis führt[182]. Im Hinblick darauf ordnete er alle wissenschaftlichen Disziplinen der Pflege der Philosophie unter[183]. Es wäre jedoch verkehrt, seiner Hinkehr

---

[173] Vgl. besonders Gregor von Nyssa, Eun 1: GNO 1,579. – Dazu auch die unten im Abschnitt über die Rezeption der Dialektik zitierten Texte.

[174] Vgl. G. Madec, Ambroise, 42-52; 218f.

[175] Vgl. J. Liébaert, Cyrille: MSR 12 (1955) 5-26; J.M. Labelle, Cyrille d'Alexandrie: RevSR 52 (1978) 135-158; 53 (1979) 23-42. – Dazu auch die einschlägigen Abschnitt bei M.-O., Boulnois, Paradoxe trinitaire.

[176] Vgl. N. Cipriani (Hrsg.), Agostino, Polemica con Giuliano: NBA 19/1, LXVII-LXXXVII, sowie M.L. Colish, Stoic Tradition II, 167ff.

[177] Vgl. unten: Rezeption der Dialektik.

[178] Vgl. B. Studer, Una teologia scolastica: StorTeol 600-603.

[179] Vgl. speziell Gregor von Nyssa, Vit Moys II: Die Theoria des Lebens des Mose. Dazu J. Daniélou, in SChr 1bis, XVIII-XXIV, sowie besonders C. Stead, Philosophie und Theologie, 66-69, der sich gegenüber dem philosophischen Denken sehr reserviert zeigt.

[180] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 170. Dazu B. Studer, Gratia Christi – Gratia Dei, 138-141, mit der dort verzeichneten Literatur. Dazu E. Feldmann, Confessiones: AugLex 1 (1994) 1134-1193, besonders 1153-1157.

[181] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 161.

[182] Vgl. Augustinus, sol. I 1,3.

[183] Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 101-136, besonders 130f.

zur Philosophie eine darauf erfolgte Bekehrung zum Glauben folgen zu lassen. Sein lebhaftes Interesse an der philosophischen Spekulation erklärt sich vielmehr von einem inneren Bedürfnis her, das ihn zur rationalen Rechtfertigung seines Glaubens drängte. Es ging ihm darum, den von seiner Mutter ererbten Glauben auch mit seinen intellektuellen Aspirationen in Einklang zu bringen[184]. Nicht umsonst mahnte er noch später seinen jungen Freund Dioscorus: *Ama intellectum*[185].

Wer diese „Bekehrungen" in das kulturelle Klima von damals hineinstellt, erfasst noch besser, was dabei in Augustinus vorgegangen ist. Vor ihm hatte sich schon Marius Victorinus, ebenfalls Lehrer der Rhetorik, zur Philosophie hingewandt[186]. Im Jahre 410 liess sich Synesius von Cyrene nur unter der Bedingung zum Bischof weihen, dass er seiner „ersten Liebe" zur Philosophie treu bleiben konnte[187]. Selbst Ambrosius steht in gewissen Sinn in dieser Linie. Obgleich er nach seiner unerwarteten Wahl zum Bischof seine ganze literarische Bildung in die Seelsorge miteinbrachte, interessierte er sich selbst im neuplatonischen Klima Mailands nicht gross für die Philosophie. Wenn er sich jedoch fortwährend auf die Bibel berief, tat er es in der Überzeugung, im Wort Gottes die wahre Weisheit zu finden[188].

d. Die Überlegenheit des Wortes Gottes

Wenn die christlichen Autoren aus verschiedenen Gründen auf das philosophische Erbe der Antike zurückgriffen, taten sie es immer aus der Überzeugung heraus, dass bei aller Grösse der heidnischen Philosophie die Bibel noch grösser sei[189]. Sie sahen alle im Wort Gottes die Norm für ihre Beurteilung der philosophischen Gegebenheiten. Doch nicht alle stützten sich ausschliesslich auf die Autorität der Heiligen Schrift. Gewiss führte die Mehrheit der Autoren jede religiöse Erkenntnis auf die Bibel zurück und betrachtete darum alle philosophischen Lehren irgendwie von der Bibel geprägt. Die weitverbreiteten Themen vom höheren Alter des Mose und von den aus Ägypten mitgenommenen Schätzen brachten diese Einstellung anschaulich zum Ausdruck[190]. Ambrosius, für den die *regula veritatis* allein in der Bibel zu finden war, ist wohl der typischste Vertreter dieser integristischen Tendenz gewesen. Jedenfalls erwies er sich in dieser Hinsicht viel strenger als etwa die Kappadozier[191]. Nach anderen, nicht zahlreichen Theologen hingegen hilft zwar die Bibel, das Wahre vom Falschen zu un-

---

[184] Vgl. unter anderen Studien besonders G. Madec, Intelligence de la foi: REAug 17 (1971) 119-142.

[185] Augustinus, ep. 118,3,13.

[186] Vgl. P. Hadot, Marius Victorinus, 27-58.

[187] Vgl. S. Vollenweider, Synesius, 205-213: „Philosoph, Priester und König".

[188] Vgl. G. Madec, Ambroise, 177ff.

[189] Vgl. C. Stead, Philosophie und Theologie, 62 u. 69.

[190] Vgl. C. Gnilka, Chresis, 78f, sowie G. Madec, Ambroise, 82-85; 177; 186f, BAug 34,270[1].

[191] Vgl. G. Madec, Ambroise, 205; dazu 93; 245f.

terscheiden, kann aber die Exegese nicht jedes wissenschaftliche Forschen und jedes philosophische Nachdenken ersetzen. Augustinus, der in dieser Einstellung alle übertraf, sprach sich in seinem Genesiskommentar mit aller Klarheit darüber aus[192]. Man dürfe nicht, so meinte er, durch eine oberflächliche Exegese die Bibel der Lächerlichkeit preisgeben. Die mehr oder weniger grosse Exklusivität im Gebrauch der biblischen Kriterien für die Wahrheitsfindung lässt sich vor allem am Gebrauch von *Kol* 2,8 ablesen: „Gebt acht, dass euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre verführt". Während Tertullian, Cyprian und Ambrosius diese Stelle sehr eng auslegten, standen ihr Klemens von Alexandrien, Origenes und vor allem Augustinus viel offener gegenüber[193].

4. Der Annahme einer christlichen Philosophie entgegen

Die Autoren der Reichskirche sind offensichtlich noch nicht dazu gelangt, zwischen Philosophie und Theologie zu unterscheiden, wie es heute geschieht, und wie man es in etwa schon in der mittelalterlichen Scholastik tat[194]. Der vielfältige Gebrauch des Wortes Philosophie und die Gleichstellung von *philosophia* und *theologia* beweisen allein schon das Fehlen einer klaren Unterscheidung. Nach den Kirchenvätern gab es nur eine Wahrheit. Es kam also nicht darauf an, ob man sie in der Schöpfung oder in der biblischen Offenbarung suchte[195]. Deshalb betonten sie den engen Zusammenhang von *pistis* und *gnosis*, von *fides* und *intellectus*, von Philosophie und den Geheimnissen des Glaubens. Es fehlte jedoch in ihren Reflexionen über Gott und die Welt, über den Ursprung und die Bestimmung der Menschen nicht an Ansätzen zu einer Unterscheidung. Gewisse Autoren kamen selbst dazu, die Philosophie näher zu umschreiben, auch wenn sie dabei nur an eine christliche Philosophie dachten.

a. Die Philosophen „von draussen"

Wenn die christlichen Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts immer wieder auf die Philosophen „von draussen" verwiesen, verstanden sie darunter die heidnischen Philosophen[196]. Damit stellten sie im Grunde genommen die Auffassungen der Gelehrten, welche die Bibel nicht oder wenigstens nicht direkt kannten, den biblischen Lehren gegenüber, die

---

[192] Vgl. Augustinus, Gn.litt. I 18,37-21,41; dazu BAug 48,575-580.

[193] Vgl. die Hinweise in Anm. 171. Dazu weiter R. Holte, Béatitude et sagesse, 151f.

[194] Vgl. H. Dörrie, Gregor von Nyssa: RAC 12 (1983) 883f; K.H. Lütcke, „Auctoritas" bei Augustin, 192, mit Augustinus, ord. II 5,16; C. Stead, Philosophie und Theologie, besonders 57-68.

[195] Vgl. P. Stockmeier, Kultur, 66ff, der betont, wie wenig die Kirchenväter die christliche Offenbarung von der „Offenbarung" bei den Heiden unterschieden.

[196] Vgl. z.B. Gregor von Nyssa, An et res: MG 46,49B: he exo philosophia; Theodoret; Exp.rectae fidei: MG 6,1280B: hoi ektos; Johannes von Damaskus, Dial. pr. a: ed Kotter 545: hoi exo sophoi. – Dazu R.F. Harvanek, Patristic Philosophy: NCathEnc 10 (1967) 1105.

gläubig anzunehmen sind. Sie redeten von jenen Meinungen allerdings meistens in einem ablehnenden Sinn. Sie sahen in ihnen etwas rein Menschliches. Sie erachteten sie als unvollständig, ja als widersprüchlich und darum nicht als ursprüngliche Wahrheiten[197].

Ambrosius ist ein gutes Beispiel für diese Einstellung. Er beurteilte die Philosophie als eine Gegebenheit „von draussen", als durchwegs heidnisch[198]. Wie die jüdischen und häretischen Lehren stand sie in Gegensatz zum rechten Glauben[199]. Wie allen anderen, welche die wahren von den Philosophen „von draussen" vertretenen Lehren einfach als von der Bibel übernommen betrachteten, fiel es ihm damit schwer, Philosophie und Theologie zu unterscheiden. Wie jene stellte er die Meinungen der Philosophen „von draussen" als menschliche Erfindung, ja als irrig hin, oder liess sie mit den Lehren aus der Bibel zusammenfallen, rechnete sie, um es modern zu sagen, zur Theologie[200].

b. Die *gnosis ton onton*

Wenn die christlichen Autoren den Unterschied zwischen der Philosophie „von draussen" und der Religion der Bibel herausstellten, begannen sie immerhin in einem gewissen Sinn, die Erkenntnisse, die allein aus der Natur stammen, von jenen, welche auf der biblischen Offenbarung beruhen, zu unterscheiden. In den zahlreichen Erklärungen der ersten Kapitel der Genesis oder in der Auslegung von *Röm* 1,20 entwickelten sie die Idee einer Wissenschaft, die nicht einfach von der Offenbarung Gottes in der Geschichte abhängt[201]. Im Anschluss an Klemens von Alexandrien und Origenes[202] verwiesen sie dabei auf die *gnosis ton onton*, die sich vom Glauben an die christlichen Geheimnisse unterscheidet[203]. Wie wichtig diese Thematik gewesen sein muss, lässt sich daraus ersehen, dass sie noch bei Johannes von Damaskus nachwirkte[204].

---

[197] Vgl. Hieronymus, ep.70,4; Ambrosius, Hex. II 2,7, übernommen aus Basilius, Hex. 2,3.

[198] Vgl. G. Madec, Ambroise, 94.

[199] Vgl. G. Madec, Ambroise, 236.

[200] Vgl. G. Madec, Ambroise, 177ff, mit Ambrosius, De excessu fratris, 42; Exp.Ps. 118,20,56 und anderen Texten.

[201] Vgl. die in Biblia Patristica verzeichneten Zitate. Dazu die von H.J. Sieben, Exegesis Patrum. 96f, verzeichneten Studien.

[202] Vgl. Klemens von Alexandrien, Stromat. I 28,176-178; VI 7,61; VI 8,69, sowie Origenes, C.Cels. III,12: SChr 136,34. – Dazu W. Völker, 365-432: „Wesen und Inhalt der Gnosis", besonders 390f, mit den Hinweisen auf Origenes, PA II 11,5 und 7.

[203] Vgl. Basilius – Gregor (Origenes), Philocalia 3 (Co.Ps.): ed. Robinson 41; Philocalia 23,20; ed. Robinson 208 (Co.Gen. III: Erkenntnis Gottes). – Gregor von Nyssa, Eun III 8,2: GNO 2,238; III 8,5.7: GNO 2,240. – Chrysostomus, Fragm. Iob: MG 64,609D: Erkenntnis Gottes. – Vgl. auch Theodoret, Curatio 2,23: Erkenntnis über das Sein.

[204] Vgl. Johannes von Damaskus, dial. (fus. a,9-20): ed. Kotter 53; dial. (fus. g, 2f): ed. Kotter 56. Dazu B. Studer, Theologische Arbeitsweise, 44ff, sowie besonders G. Richter, Dialektik, 235-241, der die Frage des Verhältnisses des Johannes zur Schulphilosophie und den Kirchenvätern erörtert.

Selbst in Zusammenhängen, in denen der Ausdruck *gnosis ton onton* nicht vorkam, ging es im Grunde genommen um die damit ausgesprochene Sache. So nimmt Basilius eine natürliche Erkenntnis an, die dem Glauben vorausgeht[205]. Nach Theodoret benötigt der Glaube die Gnosis und die Gnosis den Glauben[206]. Ebenso stellte er Israel mit dem Gesetz den Völkern gegenüber, die Gott allein durch die Schöpfung erkannt hatten[207]. Augustinus kritisiert seinerseits jene, welche sich bei der Behandlung von wissenschaftlichen Teilproblemen auf die Bibel berufen und damit den Nicht-Christen die Gelegenheit bieten, die Heilige Schrift geringzuschätzen[208].

Die Thematik der *gnosis ton onton* wird noch verständlicher, wenn man sich die Unterscheidung zwischen der Erkenntnis der *logoi*, der *rationes rerum*, auf der einen Seite und der Erkenntnis des menschgewordenen Logos, der *rationes sacramentorum*, auf der anderen Seite gegenwärtig hält. In der Sicht der Väter, die ihre Wurzeln im mittleren Platonismus hatte[209], gehen allerdings beide Erkenntnisweisen immer auf den ewigen Logos zurück, in dem alle Ideen Gottes, alle *rationes* enthalten sind[210]. Diese Feststellung findet eine gewisse Bestätigung in der grundlegenden von Ambrosius entwickelten und von Augustinus übernommenen Thematik von der Natur und der Gnade, die beide im einen Schöpfer ihren Ursprung haben[211].

c. *Probationes technicae* und *probationes atechnicae*

Wie bereits darauf hingewiesen worden ist, übernahmen die christlichen Autoren in ihren Reden und Traktaten die in der Rhetorik übliche Unterscheidung zwischen *probationes technicae* und *probationes atechnicae*[212]. Diese Unterscheidung wurde indes auch in der Philosophie verwendet[213]. Im Grunde ging sie auf die Philosophie zurück, wie aus der Rhetorik des Aristoteles hervorgeht. Er unterscheidet zwischen den Beweisen, die auf den letzten Prinzipien beruhen, und den Beweisen, die von allgemein ange-

205 Basilius, ep.235,1. Ved. Opif.Hom.1,1-2: die Erkenntnis seiner selbst und des Körpers. Dazu Marcus l'Eremita, Opusc.I, 112: MG 65,920A.

206 Theodoretus, Curatio 1,92. – Vgl. Curatio 1,107-134.

207 Theodoretus, Curatio 1,122f.

208 Vgl. Augustinus, Gn.Litt. I 19,39. – Nach G. Madec, Ambroise, 192f, kritisierte Augustinus hier den Integrismus des Ambrosius.

209 Vgl. E. Osborn, in StorTeol 121f.

210 Ambrosius, Hex. I 2,7: „Advertit enim vir plenus prudentiae (scil.Moses) quod visibilium atque invisibilium substantiam et causas rerum mens sola divina contineat, non ut philosophi disputant..." – Weiter ist es beachtenswert, wie man zwischen creatio und recreatio, zwischen der ersten und zweiten oikonomia, zwischen der Ordnung der Schöpfung und der Ordnung der Erlösung unterscheidet, so etwa in der Oratio catechetica magna Gregors von Nyssa. Dazu J. Barbel (Hrsg,), Katechetische Rede, 106ff.

211 Vgl. B. Studer, Theophanie-Exegese, 82-98.

212 Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 348-430.

213 Vgl. Plotinus, En. 4,7,15: ed. Harder I,68.

nommenen Meinungen ausgehen[214]. Die philosophische Unterscheidung zwischen *probationes technicae* und *probationes atechnicae* erscheint klar bei Augustinus, der von Anfang an die *ratio* der *auctoritas* entgegenstellt[215]. Sie kommt indes auch bei Gregor von Nyssa vor, der immer wieder die biblischen und rationalen Beweise auseinanderhält[216]. Sie fehlt selbst bei Ambrosius nicht, der allerdings die technischen Beweise mehr im rhetorischen Sinn entfaltet[217].

Wenn sich nun die christlichen Autoren zum Teil auf biblische, zum Teil auf rationale Beweise stützen und dabei auch dialektisch vorgehen, legen sie das Hauptgewicht ohne Zweifel auf die biblischen Argumente. Während sie in den andern Beweisen oft nur *argumenta ad hominem* sehen, in ihnen nur den Spiess umdrehen[218], erachten sie die biblischen Argumente als entscheidend. Das war schon bei Tertullian und Origenes so. Wie weit nach den christlichen Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts die biblischen Begründungen die rationalen an Beweiskraft überragen, geht besonders deutlich aus der Pneumatologie hervor, die Augustinus im letzten Buch von *De Trinitate* entfaltet[219]. So wird es auch später bleiben, obwohl dann auf den ersten Blick die Argumente aus der Dialektik und vor allem aus der Tradition der Väter wichtiger zu sein scheinen[220]. Trotzdem darf man sich durch die Polemik gegen die Dispute (*disceptationes*) nicht täuschen lassen. Selbst Ambrosius verzichtete praktisch nicht auf sie. Auch er anerkannte also die Nützlichkeit der Dialektik[221].

d. Die Philosophie der Barbaren

Seit der Zeit der griechischen Apologeten[222] kommt in der patristischen Literatur das Thema der ursprünglichen oder primitiven Philosophie vor, die verlorenging, jedenfalls von den Griechen missachtet wurde, bei den Barbaren hingegen, im besonderen bei den Juden, gepflegt wurde[223]. Es handelt

[214] Vgl. G. Reale, Storia II, 563f, mit Aristoteles, Topici A 1, 100a 18-b 23. – Dazu K. Oehler, Consensus omnium, 238: zum Unterschied zwischen dem apodeiktischen und dem dialektischen Syllogismus.

[215] Vgl. K.H. Lütcke, „Auctoritas" bei Augustin, passim, besonders 76, der von der rhetorischen Bedeutung von auctoritas spricht; R. Holte, Béatitude et sagesse, 308.

[216] Vgl. M. Alexandre, La théorie de l'exégèse, 87-110.

[217] Ambrosius, De Fide, prol.4; Off.I 25,46. – Dazu G. Madec, Ambroise, 46, der allerdings die Tragweite der Unterscheidung zwischen *disceptatio* und *testimonia* nicht erfasst hat; weiter op.cit., 46ff, mit den Hinweisen auf andere Autoren sowie auf die Kritiken von seiten des Palladius.

[218] Vgl. zum Beispiel das Vorgehen des Theodor von Mopsuestia in seiner Polemik gegen Julian. Dazu A. Guida (Hrsg.), Teodoro, Replica, 53-60.

[219] Vgl. B. Studer, Pneumatologie: Aug. 35 (1995) 567-583.

[220] Vgl. etwa die Stellung des Severus von Antiochien. Dazu M. Simonetti, Severo di Antiochia: DPAC II, 3180ff.

[221] Vgl. Ambrosius, De fide I, prol.4: die testimonia sind wichtiger als die disceptatio.

[222] Vgl. Justinus, Dial. 1-8.

[223] Vgl. R. Holte, Béatitude et sagesse, 124-141; G. Madec, Ambroise, 100-105, mit dem Hinweis auf J.H. Waszink, Osservations.

sich um ein hellenistisches und jüdisches Thema. Es ist verwandt mit dem Altersbeweis für die Wahrheit und wird oft mit der Auffassung vom religiösen Sinn aller Völker, vom *consensus* oder der *conspiratio* in den religiösen Überzeugungen verbunden[224]. Im christlichen Bereich wird das Thema der Philosophie der Barbaren so verstanden: während alle Völker wenigstens einen Teil der Wahrheit besitzen, sind allein die Christen zur vollen Wahrheit gelangt sind. Sie allein verfügen darum auch über ein sicheres Kriterium, das ihnen erlaubt, die Teilwahrheiten der anderen richtig zu werten, die ihnen im übrigen bereits zu eigen sind[225].

Die Einwände, die Celsus und noch mehr Porphyrius und Julian gegen die barbarische Herkunft des Christentums erhoben hatten, führten indes Origenes, Eusebius, Cyrill von Alexandrien und Theodoret dazu, dieses bereits traditionelle Thema weiter zu entfalten[226]. Sehr kennzeichnend ist die Stellungnahme, die der Bischof von Cyrus in seiner Schrift *Affectionum graecarum curatio*, der letzten grossen Apologie der Alten Kirche, bezogen hat[227]. Um den landläufigen Kritiken der christlichen Religion zu begegnen, wie jenen der Kulturarmut und der groben Sprache ihrer Vertreter, der barbarischen Herkunft und der Unvernünftigkeit ihrer Lehren, schloss Theodoret sich den früheren Apologeten, besonders Klemens von Alexandrien, an[228]. Weil jedoch die Christen seiner Zeit bereits in der Mehrheit waren, konnte er sich erlauben, gegenüber dem Heidentum grosszügig zu sein. Er äusserte sich darum positiv über die Werte der griechischen Philosophie und anerkannte besonders die Grösse Platons[229]. In diesem Sinn übernahm er nicht allein die Theorie der „Entlehnung". Er machte vielmehr auch das Zugeständnis einer gewissen Inspiration sowie einer, allerdings nicht gegen alle Irrtümer gefeiten, natürlichen Gotteserkenntnis[230]. Obgleich er die christliche Weisheit als die volle Wahrheit und darum als die ursprüngliche Philosophie betrachtete[231], stellte er die heidnische Philosophie nicht einfach als korrupt hin. Beweis dafür ist der Untertitel seiner Apologie: *Euangelikes aletheias ex hellenikes philosophias epignosis*[232]. Dieser positiven Haltung entsprach auch seine Methode. Theodoret begnügte sich nicht damit, die Widersprüche bei den heidnischen Philosophen herauszustellen[233]. Er bemühte sich vielmehr auch, die Übereinstimmung ihrer Lehren mit der Bibel anzugeben[234]. Damit setzte er eine Philosophie voraus, die von der biblischen Offenbarung unabhängig ist, selbst wenn sie durch die

---

[224] Vgl. P.A. Gramaglia, Tertulliano, besonders 68-75.
[225] Vgl. Justinus, Apol. II 13,2ff. Dazu Osborn, in StorTeol 119f.
[226] Was das massgebliche Zeugnis des Origenes angeht vgl. H. Crouzel, StorTeol 182.
[227] Vgl. die Einleitung von P. Canivet, in SChr 57,7-59.
[228] Vgl. Theodoretus, Curatio, prol. 1,4, mit SChr 57,57ff.
[229] Theodoretus, Curatio, 1,32-40.
[230] Theodoretus, Curatio, 1,120-128, mit SChr 57,50-53.
[231] Vgl. Theodoretus, Curatio, 1,41-46.
[232] Vgl. P. Canivet, in SChr 57,50[4].
[233] Vgl. Theodoretus, Curatio, 1,41-49.
[234] Vgl. Theodoretus, Curatio, 1,53; 1,6271; 1,107-119.

Sünde zum Teil entstellt worden und deswegen vom Glauben her zu korrigieren ist[235]. Theodoret wählte also jene offene Einstellung, die schon Justinus und vor allem Klemens von Alexandrien eigen war. Er ging jedoch über diese hinaus, sofern er unter der Philosophie vor allem das monastische Leben, das vollkommene Leben einer Elite verstand, das die *theoria* und die *praxis*, die Erkenntnis der göttlichen Dinge und das Streben nach der Tugend umfasst[236]. Anderseits teilte er die alexandrinische Auffassung nicht, nach welcher der Logos alle göttlichen Ideen enthält.

e. Die *verissima philosophia* des Augustinus

Die Reflexion über das Verhältnis von Vernunfts- und Glaubenserkenntnis erreichte bei Augustinus ihren Höhepunkt[237]. Der Bischof von Hippo ging über Ambrosius hinaus, der jede religiöse Erkenntnis in der Bibel finden wollte[238]. Indem Augustinus die Theorie, nach der die Bibel älter als die platonische Philosophie ist, in Frage stellte[239], anerkannte er noch eindeutiger als Theodoret und andere die Unabhängigkeit der *via rationis*. Dieser Fortschritt erscheint klar in seiner Lehre von der *verissima philosophia*[240].

In einer ganzen Reihe von Texten redet nämlich Augustinus von der echten Philosophie, von der *philosophia verissima*[241]. Nach der Schrift *Contra Academicos* ist die einzige *verissimae philosophiae disciplina* nicht die Philosophie dieser Welt, die mit den christlichen Mysterien nichts zu tun hat[242]; sie gehört vielmehr zu jener geistigen Welt, zu der die menschliche Vernunft nie gelangen könnte, wenn die *auctoritas divini intellectus* sich nicht herabgelassen hätte[243]. Sie findet sich folglich allein in der Kirche[244] und ist, wie Augustinus noch in *Contra Iulianum* sagen wird, mit der christlichen Religion identisch[245]. Die platonische Philosophie kommt ihr immerhin sehr nahe; denn sie anerkennt, dass Gott der Schöpfer aller Dinge ist, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen worden ist und seine Glückseligkeit mit Hilfe der Gnade in der Vereinigung mit Gott finden wird[246]. Die *verissima philosophia*, deren Inhalt im Grunde genommen allen Gläubigen, selbst den gewöhnlichen Christen zugänglich ist, unterscheidet

---

235 Vgl. Theodoretus, Curatio, 12,95.
236 Vgl. P. Canivet, in SChr 57,45f.
237 Vgl. zu dieser Frage G. Madec, Philosophie II/D: Augustinus: HWP 7 (1989) 630-633, sowie B. Studer, History and Faith: AugSt 28 (1997) 7-50.
238 Vgl. G. Madec, Ambroise, 91, sowie G. Madec, Verus philosophus.
239 Vgl. Augustinus, ciu. VIII,11f.
240 Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 161-179; R.A. Markus, Augustine, 344-353; E. König, Augustinus Philosophus, sowie die Kommentare zu ciu. VIII.
241 Vgl. R.A. Markus, Augustine, 344f, mit den Texten.
242 Augustinus, c.Acad. III 19,42.
243 Vgl. auch Augustinus, c.Acad. I 1,3: über die platonische, jedoch christianisierte Lehre vom *mundus intelligibilis* und dem *nous*.
244 Vgl. R. Holte, Béatitude et sagesse, 94f.
245 Augustinus, c.Iul. IV 14,72.
246 Augustinus, ciu. VIII 10,2.

sich jedoch vom einfachen Glauben. In ihr wird durch die Vernunft das bestätigt, was man glaubt[247]. Der Glaube besteht nämlich seinerseits in einer Erkenntnis: im *cogitare cum assensu*[248]. Genauerhin ist der Glaube eine geistige Wirklichkeit, gehört zum Bereich des Geistes (*mens*). Noch genauer, man erkennt zuerst die Autorität, welcher man sich gläubig anvertraut, und stimmt dann der fest umschriebenen Wahrheit zu[249]. Der Glaube erweist sich allerdings nie als vollkommene Erkenntnis. Sein Gegenstand bleibt dunkel und fern[250]. Die Glaubenszustimmung geschieht darum blind, ohne deswegen willkürlich zu sein. In der Philosophie hingegen reflektiert die Vernunft noch weiter über den Nutzen des Glaubens. Sie versucht zudem, die Glaubenswahrheiten tiefer zu erfassen, indem sie wenigstens ausschliesst, was ihr zu widersprechen scheint[251]. Nach dem jungen Augustinus gelingt dies der Vernunft dank einer methodischen Vorbereitung und einer umfassenden Bildung[252]. Im besonderen bedient sie sich philosophischer Mittel[253]. Mit der Zeit begrenzte Augustinus indes die Voraussetzungen der *ratio fidei*[254]. Jedenfalls gelangt der menschliche Geist nach den späteren Äusserungen des Augustinus trotz aller Durchdringung der Glaubenslehren in dieser Welt nie zur Gottesschau. Gott ist ihm jetzt und hier nie voll gegenwärtig[255].

Die *philosophia verissima* unterscheidet sich nicht allein vom einfachen Glauben, sondern auch von der platonischen Philosophie. Diese ist zwar die einzige ernstzunehmende Philosophie[256]. Aber sie ist nicht auf der Autorität Christi begründet[257]. Sie schliesst auch nicht allen Irrtum aus, toleriert im besonderen den Kult der Dämonen[258]. Vor allem gelangt sie nicht

---

247 Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 179: „La philosophie se développe tout entière à l'intérieur de la foi, n'étant qu'un effort pour retrouver par la raison la vérité reçue dans l'esprit par la voie d'autorité". – Dazu R. Holte, Béatitude et sagesse, 92f.

248 Augustinus, praed.sanct. 2,5. Vgl. R.A. Markus, Augustine, 348; B. Aland, Cogitare Deum; G. Watson, cogitatio: AugLex 1 (1994) 1046-1051.

249 Vgl. K.H. Lütcke, „Auctoritas" bei Augustin, 192f, mit s. 43,7,9; en.Ps. 118,18,3; ep. 120,1,2. Dazu K.H. Lütcke, auctoritas: AugLex 1 (1994) 499-504.

250 Augustinus kommt immer wieder auf die obscuritas des Glaubens zurück: der Glaubende stimmt etwas zu, was er nicht sieht. Vgl. trin. XIII 1,2-3. – Dazu B. Studer, History and Faith: AugSt 28 (1997) 22f.

251 Vgl. Augustinus, c.Acad. III 20,4; ord. II 11,30; II 5,16; diu.qu. 83,48. Diese mehr „negative" Rolle der Vernunft zeigt sich besonders klar in den mehr vorbereitenden Überlegungen in trin. I 1,1-3 und trin VIII 2,3-3,5. Vgl. dazu B. Studer, Gratia Christi – gratia Dei, 188f.

252 Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 186, mit ord. II 17,46 und anderen Texten.

253 Vgl. R.A. Markus, Augustine, 353.

254 Vgl. Augustinus, conf. IX 4,7; retr. I 4,4.

255 Vgl. R.A. Markus, Augustine, 350. – Das Verhältnis von fides und ratio wird unten eigens behandelt. Vorläufig sei nur vermerkt, dass Augustinus in trin., besonders in trin. VIII, klar zwischen der Zustimmung des Glaubens und der cogitatio unterscheidet, in welcher der Glaubende mit Hilfe der ihm auch ohne die Bibel zugänglichen rationes aeternae den Inhalt des Glaubens erfasst. Vgl. etwa trin. XII 2,2; XII 21,21f.

256 Vgl. Augustinus, ciu. VIII,1.

257 Vgl. Augustinus, ord. II 9,26; II 5,16.

258 Vgl. Augustinus, ciu. VIII,1.

zu den höheren, in der Bibel enthaltenen Wahrheiten, weder zur Menschwerdung des Wortes noch zur Auferstehung von den Toten, Wahrheiten, die selbst den einfachen Gläubigen zugänglich sind[259]. Dennoch kann man nicht von einem Bruch zwischen der wahren und der platonischen Philosophie sprechen. Diese steht der *verissima philosophia* am nächsten und wird durch sie vollendet[260]. In anderen Worten, die *philosophia verissima* teilt mit den Platonikern die *exercitatio mentis*: die Reinigung der Seele oder die Verinnerlichung des menschlichen Lebens sowie den *amor sapientiae*[261]. Inhaltlich kommen ihr die Platoniker, wie schon angedeutet, deswegen nahe, weil sie die Ansichten vom Schöpfergott, von der geistigen Natur der Seele und vom Ziel jeder menschlichen Sehnsucht vertreten. Die *philosophia verissima* geht hingegen über die platonischen Positionen hinaus, weil sie auch die geschichtliche Wahrheit der Menschwerdung sowie die Verheissung der Auferstehung annimmt, die allein dem Glauben offen sind[262]. Im übrigen gibt Christus, der alleinige Erlöser, allein in der christlichen Philosophie die Kraft, nach dem philosophischen Ideal zu leben[263].

Augustinus vertritt diese Auffassungen von der christlichen Philosophie vor allem in den Dialogen von Cassiciacum[264], in gewissen, eher persönlich gefärbten Briefen[265] und in *De civitate Dei*[266]. In den Frühschriften beschäftigt er sich mit der *philosophia verissima*, um damit seine eigene Glaubensentscheidung rational zu begründen[267]. In den anderen Schriften hingegen geht er darauf ein, um anderen zu helfen, den Glauben tiefer zu erfassen und das weise Handeln Gottes in der Geschichte anzuerkennen[268]. Beachtlich ist allerdings, dass Augustinus seine Auffassung von der göttlichen Vorsehung gerade auch in seiner an die Intellektuellen Roms gerichteten Apologie nicht so sehr von der Philosophie als von der Geschichte her begründet[269]. Bei aller Anerkennung der philosophischen Anliegen seiner Leser kommt er ihnen auch darin entgegen, dass er sich auf ihre historische Ebene stellt. Aus der *historia sacra*, aus der von Gott selbst beglaubigten Erzählung der Vergangenheit und den damit auch glaubwürdigen Prophe-

[259] Vgl. dazu auch Augustinus trin. IV 17,22, der betont, dass die Auferstehung der Toten weder der Philosophie noch der Historiographie, sondern nur der Prophetie, also dem Glauben, zugänglich ist.

[260] Vgl. H.I. Marrou Augustin, 289f; R.A. Markus, Augustine, 343f.

[261] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 299-327: über die exercitatio.

[262] Vgl. ausser Augustinus, trin. IV 17,22, auch die verschiedenen Hinweise in trin., nach denen der Mensch aus der Schöpfung Gott, aber nicht die im Ostergeheimnis geoffenbarte Trinität erkennen kann, z.B. trin. VIII 5,8; XV 28,51. Dazu unten.

[263] Vgl. Augustinus, c.Acad. III 19,42; ep. 118,21. – Dazu T. Kobusch, Religion der Wahrheit: REAug 29 (1983) 97-128.

[264] Vgl. besonders Augustinus, c.Acad. III 19,42-20,43, mit dem Kommentar von R. Holte, Béatitude et Sagesse, 74ff; sol. I 3,8.

[265] Vgl. Augustinus, ep. 118; 120.

[266] Vgl. ausser ciu. VIII, Augustinus, s. 43.

[267] Vgl. B. Studer, Gratia Christi – gratia Dei, 150-166.

[268] Vgl. ausser ciu., vor allem Augustinus, ep. 118,3,17-22.

[269] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1 u. 2).

zeiungen der Heiligen Schriften müssten sie eigentlich entnehmen, dass Gott das Heil aller Menschen will[270].

Die Praxis der Suche nach der *ratio fidei*, d.h. heisst nach der *sapientia christiana*, hat hingegen ihren höchsten Ausdruck in *De Trinitate* gefunden. Marrou charakterisiert die Methode dieses theologischsten Werkes Augustins mit den Worten eines wirklichen Meisters: „exploitation par la logique des données extraites de l'écriture au moyen de la grammaire"[271]. Dabei erinnert er an die Haupteinteilung dieses Werkes, betrachtet den ersten Teil (*trin.* I – VII) als Ausdruck des orthodoxen Glaubens, den zweiten Teil hingegen (*trin.* IX – XV) als Bestätigung des Glaubens oder besser als *exercitatio mentis* und Vertiefung des Glaubens. Er erinnert selbst an die Texte, in denen sich Augustinus Gedanken über seine Methode macht[272]. Allerdings geht der grosse Augustinus-Freund in der Untersuchung der in *De Trinitate* angewandten theologischen Methode nicht weit genug. Er beachtet wohl zu wenig die Bedeutung des achten Buches[273]. Darin zeigen sich ganz klar die Grenzen der Dialektik, d.h. der philosophischen Durchdringung des Trinitätsglaubens. Augustinus weist nämlich in diesem Übergang vom ersten zum zweiten Teil darauf hin, dass die *forma Trinitatis* mit der *ratio* nicht erfasst werden kann. Noch bedenklicher ist, dass Marrou nicht auf das Binom *scientia – sapientia* eingeht, soweit es eine Unterscheidung zwischen der philosophischen und der historischen Methode einschliesst; denn so gesehen wird es noch einsichtiger, dass nach Augustinus nicht die Wissenschaft, sondern die Weisheit den Vorrang hat. In der *scientia* geht es um mehr als um Grammatik. Sie besteht in einem rationalen Vorgehen, das allerdings seine Grundlage letztlich in der Autorität des Glaubens besitzt, dank welcher die von der Bibel erzählten Gegebenheiten angenommen werden[274]. Doch ist auf jeden Fall mit Marrou anzunehmen, dass die Suche nach dem *intellectus fidei* in *De Trinitate* ganz existentiell geprägt ist[275]. Es geht darin um das gleiche wie in der Philosophie, um den *amor sapientiae*, oder konkreter: um die Liebe zu Gott, den der Christ vom Glauben her zusammen mit dem Sohn und dem Heiligen Geiste liebt[276].

Wer diesen Ansatz zu einer christlichen Philosophie voll verstehen will, wird sich auch gegenwärtig halten, dass ein Jahrhundert später sich Boethius und Johannes Philoponus bemühten, als Christen mit den Heiden im Studium der klassischen Philosophie zu wetteifern. Sie beschäftigten sich mit Plato und Aristoteles nicht nur im Hinblick auf das tiefere Ver-

[270] Vgl. besonders Augustinus, ciu. X 32,2f.

[271] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 459.

[272] Vgl. Augustinus, trin. IX 12,17; XIII 20,26; XIV 17,10; XV 6,10. – Dazu R.A. Markus, Augustine, 352f, und K.H. Lütcke, „Auctoritas" bei Augustin, 192.

[273] Vgl. B. Studer, Gratia Christi – Gratia Dei, 193.

[274] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (2), 64f.

[275] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 304f; 486ff, sowie B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 208-211.

[276] Zur weiteren Vertiefung der theologischen Methode, die Augustinus in trin. zur Anwendung bringt, vgl. B. Studer, History and Faith: AugSt 28 (1997) 7-50.

ständnis der Bibel und der *regula fidei*, sondern aus einem eigentlich philosophischen Interesse heraus[277].

C. Die Rezeption der antiken Philosophie

Die Haltung der christlichen Autoren gegenüber der antiken Philosophie erweist sich somit als recht zwiespältig. Trotz ihrer Bedenken gegenüber den griechisch-römischen Philosophen trafen sie eine Auswahl unter den philosophischen Ideen und Methoden. Im Hinblick auf die Eigenart dieser *chresis* sollte eigentlich nicht von einer Rezeption der antiken Philosophie, sondern von einer Übernahme philosophischer, damals in weiten Kreisen bekannter Denkformen gesprochen werden. Damit bewegten sich die Theologen der Reichskirche ausserdem weitgehend im Rahmen der allgemeinen Schulbildung von damals, von der schon oben die Rede war. Weil sie jedoch die literarischen Gattungen, Begriffe und Themen mit einer gewissen philosophischen Intention übernahmen, ist es sicher nicht abwegig, von einer Rezeption der antiken Philosophie zu reden. Jedenfalls lohnt es sich, auf die Frage in einer mehr philosophischen Perspektive zurückzukommen.

Dabei soll die Rezeption der antiken Philosophie im allgemeinen in den Blick kommen. Im Anschluss daran werden einige methodologische Aspekte, jedoch ohne besondere Berücksichtigung der Sachfragen besprochen[278]. Im übrigen ist nicht zu übersehen, dass die Rezeption der antiken Philosophie mehr oder weniger direkt sein konnte. So wurden die Auffassungen Platos zu einem grossen Teil mittels späterer Traditionen übernommen. Plotin wurde durch Augustinus über Porphyrius, bei den Kappadoziern hingegen auch über Eusebius rezipiert[279]. Ähnliches gilt von der späteren Zeit. Boethius stützte sich auf Marius Victorinus, Dionysius auf Proklus. Immerhin war im sechsten Jahrhundert der direkte Kontakt mit den philosophischen Quellen umfassender[280]. Das trifft jedoch nicht mehr für Johannes von Damaskus zu, der seine philosophischen Ansichten aussschliesslich aus christlichen Quellen schöpfte[281].

[277] Vgl. B. Studer, Una teologia scolastica: StorTeol 604-607.

[278] Bezüglich der Sachfragen, die hier nebenbei behandelt werden, vgl. C. Stead, Philosophie und Theologie, 69-168.

[279] Vgl. in bezug auf Augustinus, A. Schindler, Augustinus: TRE 4 (1979) 661f, betreffend die Kappadozier hingegen J.M. Rist, Basil's „Neoplatonism".

[280] Vgl. B. Studer, Una teologia scolastica: StorTeol 603-607.

[281] Vgl. B. Studer, Una teologia patristica: StorTeol 597, mit dem Hinweis auf G. Richter, Johannes von Damaskus, 222-280.

1. Die Rezeption literarischer, in der Philosophie üblicher Gattungen

Im vorausgehenden Kapitel über die *Eruditio Veterum* wurde bereits darauf hingewiesen, dass die in der Philosophie verwendeten literarischen Gattungen ihrerseits aus der Rhetorik stammten, also vor allem von der Theorie der Rede her zu verstehen sind. Die in Frage stehenden Gattungen wurden dort also vom literarischen Standpunkt aus bereits behandelt. Hier soll hingegen die spezifische Eigenart des philosophischen *logos* noch näher untersucht werden[282].

a. Die *zetemata* oder philosophischen *quaestiones*

Bei der Auslegung klassischer philosophischer Texte erörterten die nichtchristlichen Philosophen wie Porphyrius und Jamblichus die schwierigen Stellen. Sie stellten Fragen, beschäftigten sich mit den *aporiai* und *lyseis* und legten *symmikta zetemata* an. Es handelt sich dabei um eine literarische Gattung, die zum Bereich der *quaestiones et responsiones* gehört, wie sie bei der Textinterpretation gebräuchlich waren[283]. Im Vergleich mit der Diskussion literarischer Texte unterscheiden sich die philosophischen Kommentare indes dadurch, dass in ihnen die Exkurse, die über die Diskussion des Wortlautes der Texte (*dianoia*) hinausgehen und die Sache selbst (*aletheia*) betreffen, eine weit grössere Bedeutung besitzen[284]. Ausserdem ist das dabei verwendete Vorgehen philosophischer Art. Immerhin ist nicht zu übersehen, dass das oft vorkommende Modell aristotelischer Herkunft: *ara ti estin? – ti estin? – poion estin?* auch in der Rhetorik gang und gäbe war[285].

Die mehr philosophische Art der *eratoapokriseis* findet sich nun auch bei den Kirchenvätern. Gewiss werden in den mit *quaestiones et responsiones* überschriebenen Schriften vor allem Schwierigkeiten diskutiert, die biblische Texte betreffen. Es gibt indes auch solche, in denen wenigstens zum Teil theologische Fragen behandelt werden. So wirft der sog. Ambrosiaster in seinen *Quaestiones VT et NT* auch folgende Fragen auf: *Quid est Deus? Cur Deus mundum fecerit*[286]? Dasselbe gilt auch von den Schriften *De diversis quaestionibus LXXXIII* und *De octo Dulcitii quaestionibus* des Augustinus, von den *Quaestiones in loca difficiliora scripturae* des Theodoret und selbst von den *Regulae breviores traditae* des Basilius[287].

b. Der philosophische Kommentar

Was bisher von den *quaestiones et responsiones* gesagt worden ist, gilt auch von den philosophischen Kommentaren. Der Unterschied dazu besteht nur

---

[282] Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, III,23ff: § 4. Die einzelnen Formen der literarischen Produktion (Buch, Band, Traktat, Dialog, usw.).
[283] Vgl. oben.
[284] Zur Unterscheidung zwischen dianoia und aletheia vgl. C. Schäublin, Christliche Exegese, 159-164.
[285] Vgl. Quintilian, Instit. III 6,39.
[286] Vgl. Ambrosiaster, Quaest.VT et NT, nn. 1f, sowie nn. 91-95, mit christologischen Fragen.
[287] Vgl. H. Dörries, Erotoapokriseis: RAC 6 (1966) 353-357.

darin, dass im philosophischen Kommentar der Text fortlaufend erklärt und eine grössere Systematik angestrebt wird. Es wird also darin das gleiche Vorgehen wie in den literarischen Kommentaren angewandt[288]. Doch in den philosophischen Erklärungen kommt den verschiedenen, vielleicht gegensätzlichen oder nur hypothetischen Meinungen eine grössere Bedeutung zu. Die Exkurse sind nicht so sehr grammatikalisch-historisch, sondern vielmehr spekulativ ausgerichtet. Das tritt klar bei Porphyrius zu Tage, der als erster Kommentator versuchte, die platonischen Daten zu systematisieren[289]. Ebenso beachtenswert ist der Kommentar des Macrobius zu *De somno Scipionis* des Cicero[290].

Im christlichen Bereich kommen dem philosophischen Kommentar einige Schriften des Ambrosius nahe. In seinen Werken *Examеron* und *De Isaac vel anima* stellt der Bischof von Mailand nämlich Spekulationen über den Menschen als Bild Gottes an[291]. Noch bezeichnender ist indes die Art, wie Augustinus in *De Genesi ad litteram* vom biblischen Text her seine Ideen über die Schöpfung, die Zeit, den Menschen und die Gottesschau entwickelt[292]. Allerdings gelangen die Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts noch nicht wie später Boethius und Johannes Philoponus dazu, philosophische Schriften selbst zu kommentieren[293].

c. Der philosophische Dialog

Bekanntlich hatte Plato die Gattung des Dialogs in die philosophische Forschung eingeführt[294]. Seine Art, mehrere Personen ein Gespräch führen zu lassen, oder, wie man auch sagen kann, seine dialektische Methode, wurde zum Allgemeingut. Im besonderen ahmte ihn Cicero nach[295]. Der Dialog nun unterscheidet sich von den *quaestiones et responsiones* darin, dass in ihm alle Gesprächsteilnehmer bei der Entfaltung der betreffenden Problematik mitbeteiligt sind. Immerhin kommt dabei dem Lehrer die entscheidende Aufgabe zu.

Die christlichen Autoren unterliessen es ihrerseits nicht, das dialogische Vorgehen zu rezipieren[296]. Obwohl in der Kaiserzeit eine Fülle an Dialogen im nicht-christlichen Bereich existierte, hielten sie sich jedoch fast ausschliesslich an die klassischen Vorbilder, an Plato und Cicero. So ahmte Gregor von Nyssa in seinem Dialog über die Seele und die Auferstehung

288 Vgl A.J. Festugière, Kompositionsformen; C. Schäublin, Antiochenische Exegese, 66-123, vor allem 66; L. Holtz, Donat, 32-36.
289 Vgl. P. Hadot, Porphyre et Victorinus, I, 163-167; J. Pépin, Tradition, 95.
290 Vgl. J. Flamant, Macrobe et le néoplatonisme.
291 Vgl. Ambrosius, De Isaaco, 6,50ff, und Hex. IX 7,42f.
292 Vgl. B. Studer, Gratia Christi – gratia Dei, 196ff (Bibliographie).
293 Vgl. B. Studer, Una teologia scolastica: StorTeol 603-607.
294 Vgl. DPAC I, 939-942; G. Reale, Storia V, 73f.
295 Vgl. A. Müller, Dialektik: HWP 2 (1972) 167-175, sowie P.L. Schmidt, Cicero, 170, mit Cicero, De legibus 2,17.
296 Vgl. B.R. Voss, Dialog; H.M. Meissner, Der Dialog Gregors De anima et resurrectione, 23-175.

den Phaidon des Plato nach[297]. Zu beachten sind auch die Dialoge Cyrills über die Dreifaltigkeit[298]. Augustinus seinerseits verfasste am Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit eine ganze Reihe von Dialogen über die religiöse Erkenntnis, die Glückseligkeit, die Unsterblichkeit und die menschliche Freiheit[299]. Besonders eindrücklich ist das Gespräch mit seinem Sohn Adeodatus über den Lehrer[300]. Die recht zahlreichen, gegen die Häretiker gerichteten Dialoge sind jedoch von besonderer Art. Sie sind als *altercatio*, als Streitgespräch zu betrachten, wie die antipelagianischen Dialoge des Hieronymus[301] und die christologischen Dialoge des Cyrill von Alexandrien[302]. Schliesslich sei noch erwähnt, in welcher Weise Basilius in einem Brief den Dialog gewertet hat. Laut seiner Erklärung sollen die Fragen und Antworten kurz und bündig sein. Weiter bemerkt er, dass Plato gerade durch seine Dialoge den Aristoteles übertroffen habe[303].

d. Der Traktat

Wie erwähnt ist der Traktat nichts anderes als eine Rede, die eine *quaestio infinita* zum Gegenstand hat. In ihm kommen also die entsprechenden Regeln zur Anwendung, so dass er als Apologie der Gerichtsrede, als Lobrede der Gelegenheitsrede oder als Ermahnung der Rede vor der Volksversammlung ähnlich ist. Allerdings kann der philosophische Traktat wie die acht Bücher *Contra Celsum*[304], mehr einem Kommentar, oder wie die *Isagoge* des Porphyrius[305] mehr den *quaestiones et responsiones* oder wie der erste Klemensbrief dem Brief als halbem Dialog gleichen.

Die Literatur der Reichskirche bietet in dieser Hinsicht zahlreiche und verschiedenartige Beispiele. In seiner Schrift *Contra Gentes* hinterliess Athanasius einen *logos* über die wahre Religion, der in einem negativen Teil über die Idololatrie und einem positiven Teil über die Erkenntnis Gottes besteht[306]. Basilius verschickte eine Reihe von Lehrbriefen, in denen er das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung behandelte[307]. Gregor von Nyssa hinterliess den philosophisch gefärbten Traktat *Ex communibus notionibus* (*CPG* 3138)[308]. Im dritten Buch *De Trinitate* widerlegt Didymus in

[297] Vgl. H.M. Meissner, op.cit., 70f (mit weiteren Studien).
[298] Vgl. die Anmerkung 2 des Herausgebers, G.M. de Durand, zum Titel der Schrift, in SChr 231,32f.
[299] Vgl. die Kommentare zu den augustinischen Frühschriften, wie etwa Andresen C. (Hrsg.), Augustinus, Philosophische Frühdialoge. – Dazu BA 4-7, sowie NBA III/1-2.
[300] Augustinus, mag. Vgl. G. Madec, in BAug 6³, 1976.
[301] Vgl. Rebenich S., Hieronymus.
[302] Es handelt sich um die Schriften De incarnatione unigeniti (CPG 5227) und Quod unus sit Christus (CPG 5228). Vgl. die Einleitung von G.M. de Durand in SChr 97, besonders 42-80.
[303] Basilius, ep. 135,1. Dazu G.L. Kustas, Basil and the Rhetorical Tradition.
[304] Vgl. H. Crouzel, in StorTeol 214.
[305] Vgl. H. Dörrie, Erotapokriseis: RAC 12 (1966) 344ff.
[306] Athanasius, Contra gentes. Dazu P. Camelot, in SChr 17,49.
[307] Vgl. Basilius, ep. 233-236.
[308] Vgl. Ps. Basilius (= Gregor von Nyssa), ep.38.

syllogistischer Art die Arianer und Macedonianer[309]. Gregor von Nazianz verteidigte in seinen theologischen Reden, die man als Konferenzen oder vorgetragene Traktate bezeichnen kann, den wahren Glauben[310]. Im Anschluss an Cicero legte Ambrosius in seiner Schrift *De Officiis* eine christliche Ethik dar, benutzte dabei indes auch Passagen aus seinen Predigten[311]. Synesius und Theodoret verfassten Traktate über die Vorsehung[312]. Augustinus schliesslich zeichnete sich als Verfasser verschiedenartiger Traktate aus. Man müsste jedoch weit ausholen, wenn man sein theologisches Werk unter dieser Hinsicht darstellen wollte. Jedenfalls müssten dabei die Traktate philosophischer Art für sich betrachtet und die exegetischen *Quaestiones*, die eigentlichen Mahnschriften und die Dialoge ausgenommen werden. Ausserdem wäre auf die je eigene Problematik zu achten: auf die Fragen des Übels, der Seele oder der Gotteserkenntnis. Immerhin kann man auf die folgenden Beispiele hinweisen: *De divinatione daemonum*, *De vera religione* und *De duabus animabus*[313]. Die zweitgenannte dieser drei Schriften verdient es, besonders beachtet zu werden; geht sie doch nicht nur auf die Schwächen des Manichäismus ein, sondern befasst sich auch mit Thesen des Neuplatonismus[314]. Im übrigen sei die Schrift *De statu animae* des Claudianus Mamertus erwähnt[315]. Um genauer abschätzen zu können, wie weit die angeführten Schriften mit den eigentlich philosophischen Traktaten verglichen werden dürfen, wäre es allerdings noch hilfreicher, Schriften aus dem sechsten Jahrhundert heranzuziehen, wie vor allem jene von Johannes Philoponus, etwa *De aeternitate mundi contra Proclum*[316].

2. Die Rezeption systematischer Grundsätze

In der antiken Philosophie begegnen auch Versuche, die philosophischen Gegebenheiten in einer Art Synthese zusammenzufassen. Die Schüler der grossen Meister bemühten sich, deren Ideen zusammenzufassen. Solche Bemühungen kennzeichnen im besonderen die klassizistischen Kreise, die grossen Wert auf die Zusammenfassungen und Anthologien der grossen Denker legten.

Dieses Suchen nach Synthesen war vor allem von zwei Kriterien begleitet, einem mehr historischen und einem mehr systematischen[317]. Um jedes Missverständnis auszuschliessen, sei daran erinnert, dass es sich in den mei-

[309] Didymus, De Trinitate III. (Vgl. CPG 2570: echt).
[310] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 28,1.
[311] Vgl. R. Gryson, Ambroise, 238-260, besonders 238[1].
[312] Synesius, De providentia (CPG 5631); Theodoret, De providentia orationes X (CPG 6211).
[313] Vgl. die Ausgaben der betreffenden Schriften mit den dazu gehörigen Einleitungen und Kommentaren in BA.
[314] Vgl. B. Studer, Gratia Christi – Gratia Dei, 166f, sowie BA 8^2,12ff.
[315] Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altchrirstlichen Literatur, IV, 592f, sowie Fortin E.L., Christianisme et culture philosophique.
[316] Vgl. B. Studer, in StorTeol 606, mit weiteren Literaturangaben.
[317] Vgl. O. Gigon, Kultur, 34-69.

sten Fällen nicht darum handelte, alle zugänglichen Daten historischer oder systematischer Eigenart zusammenzubringen. Die in Frage kommenden Autoren versuchten vielmehr, eine bestimmte Thematik wie die Lehre von Gott, von der Seele oder von der Vorsehung darzulegen. Oft begnügten sie sich auch einfach damit, auf gewisse Grundsätze hinzuweisen.

a. Historische Erwägungen

In historiographischer Hinsicht ist zwischen der eigentlich historischen und der doxographischen Dokumentation zu unterscheiden[318]. Im ersten Fall handelt es sich um biographische Hinweise, um Darstellungen bestimmter Tatsachen, im zweiten hingegen um Verweise auf Meinungen, um lehrhafte Überblicke.

Historische, einzelne Philosophen oder gewisse Auffassungen betreffende Darlegungen finden sich ansatzweise schon bei den christlichen Alexandrinern. So hatte Klemens in den *Stromata* den Ursprung der Philosophie vom historischen Standpunkt aus diskutiert[319]. Origenes hatte sich seinerseits in seiner Apologie *Contra Celsum* mit den philosophischen Schulen auseinandergesetzt[320]. So kann es nicht verwundern, wenn in der Zeit von 300 bis 450 vor allem in apologetisch geprägten Schriften, in denen die Einzigartigkeit des Christentums oder der Bibel in Frage stehen, solche historische Ausführungen vorkommen. Tatsächlich legte Eusebius von Cäsarea im 14. und 15. Buch seiner *Praeparatio evangelica* die widersprüchlichen und irrigen Lehrmeinungen der griechischen Philosophen dar, um damit die Überlegenheit der jüdischen Religion zu beweisen[321]. In ähnlicher Weise bezog sich Laktanz in den *Institutiones divinae* auf die falsche Weisheit der Philosophen[322]. Athanasius stellte in *De incarnatione* die philosophischen Irrtümer der wahren Lehre der Bibel gegenüber und verwies dabei auf die Lehrmeinungen (*doxai*) der Epikuräer, der Platoniker und der Gnostiker[323]. Ambrosius griff bei verschiedenen Gelegenheiten auf philosophische Doxographien zurück[324]. Im Anschluss an die apologetische Tradition unterstrich Cyrill von Alexandrien die Widersprüche, in die sich die Philosophen verwickelt hätten, und suchte zugleich aufzuzeigen, wie sehr die griechische Weisheit von Mose abhängt[325]. Theodoret zählte in *Affectionum graecarum*

---

[318] Vgl. oben.

[319] Vgl. H. Crouzel, in StorTeol 181ff.

[320] Vgl. H. Crouzel, in StorTeol 189-195, besonders 190.

[321] Eusebius, Praep.ev. 14 und 15, mit dem Kommentar É. des Places in SChr 338. Dazu auch Praep.ev. 1,2,1-8: Einwände des Prophyrius.

[322] Laktanz, Instit. III. Dazu auch die historischen Hinweise in Instit. V, in denen die Rede ist von der wahren Gerechtigkeit.

[323] Athanasius, Incarn. 2f.

[324] Ambrosius, De offic. II 2,4: philosophische, von Cicero übernommene Auffassungen von der beatitudo. – Hex. I 1,1-4: eine vielleicht aus Hippolyt übernommene Doxographie platonischer Herkunft mit aristotelischen Anklängen. Vgl. G. Madec, Ambroise, 171-174, der auf J. Pépin, Théologie cosmique, verweist.

[325] Cyrill von Alexandrien, Contra Iulianum, I.

curatio die philosophischen Meinungen über die Seele auf, gruppierte die Philosophen nach ihrer Einstellung zur Vorsehung und stellte die verschiedenen Auffassungen vom *telos* dar[326]. In den Werken des Augustinus schliesslich, besonders in den philosophischen Dialogen und in *De civitate Dei*, nehmen die Doxographien einen breiten Raum ein, wie verschiedentlich aufgezeigt worden ist[327].

Die gerechte Bewertung dieser Zusammenfassungen historischer Art wird sich an folgenden Kriterien orientieren. Erstens war es den christlichen Autoren sicher nicht darum zu tun, die Geschichte der Philosophie ihrer selbst wegen darzulegen. Sie nahmen aus theologischen Gründen auf sie Bezug. Es ging ihnen darum zu beweisen, dass die Christen nicht arm an Kultur sind, ja dass ihre Kultur sogar derjenigen der Heiden überlegen ist. Im besonderen erinnern sie an die Daten der Philosophiegeschichte, um damit mit Hilfe von *auctoritates* bestimmte philosophische Auffassungen zu begründen. So taten es Laktanz im Hinblick auf die Einzigkeit Gottes[328], Augustinus in bezug auf die Glückseligkeit[329], Basilius und Ambrosius bei der Erörterung der Schöpfung der Welt[330].

Im weiteren unternahmen die christlichen Autoren offensichtlich keine persönlichen historischen Forschungen. Sie schöpften ihre historischen Kenntnisse vielmehr aus Handbüchern oder aus bereits vorhandenen Traktaten. Das gilt sowohl von den Griechen als auch den Lateinern. Dennoch darf die historische Bildung mancher Autoren, wie Eusebius, Cyrill und Theodoret, nicht unterschätzt werden[331]. Diese Feststellung trifft vor allem auf Augustinus zu. Nach der gut begründeten Auffassung von Solignac verdankte Augustinus der persönlichen Lektüre des Hortensius nicht nur sein Ideal der Suche nach der Weisheit, sondern auch den Sinn für die Philosophiegeschichte oder wenigstens für die Namen und Meinungen der Philosophen[332].

Es ist allerdings nicht leicht, sich in der Problematik der historiographischen Quellen der Kirchenväter ein klares Bild zu machen, die Art und

---

[326] Theodoret, Curatio 4 und 11,6. Dazu P. Canivet, in SChr 57,56.

[327] Vgl. A. Schindler, Augustinus: TRE 4 (1979) 646-698, besonders 660ff, mit dem Exkurs zur Frage von Augustins Neuplatonismus in der modernen Forschung; A. Solignac, Doxographies: RechAug 1 (l958) 113-148; F. Regen, Augustins Platonismus. – Vgl. speziell c.Acad. III 17,37-19,42: zur Geschichte von Plato bis Plotin, mit dem Kommentar von G. Madec, Ambroise, 174. – ciu. VIII,2-5: Zweiteilung der Geschichte der Philosophie: vor und nach Sokratres; ein mittelplatonisches Schema, wie es auch bei Hippolyt zu finden ist: Philosophumena 1, prol. 1. – Vgl. zu diesem ursprünglich mittelplatonischen Schema auch den Kommentar von C. Andresen, Augustinus, Vom Gottesstaat I, 596. Dazu ciu. XIX 1,1,-2: die 288 von Varro zusammengestellten Meinungen über die beatitudo.

[328] Vgl. Laktanz, Instit. I,5f. Dazu P. Monat in SChr 326,18ff.

[329] Vgl. Augustinus, ciu. XIX 1,1-2.

[330] Vgl. die Hinweise auf die philosophischen Quellen in der Ausgabe von G. Banterle: SAEMO 1, besonders 437-440. Dazu G. Madec, Ambroise, 71-80, mit weiteren bibliographischen Angaben.

[331] Vgl. die Einleitung von É. des Places, zur Praep.evang. XIV und XV: SChr 338,7-25, sowie W.J. Malley, Hellenism and Christinity, besonders 258-261.

[332] A. Solignac, Doxographies: RechAug 1 (1958) 117.

Weise genau zu erfassen, wie sie sich auf die geschichtlichen Zeugnisse stützten. Jedenfalls ist zwischen den Griechen und Lateinern zu unterscheiden. Diese hingen von jenen direkt oder durch die Vermittlung früherer lateinischer Autoren ab. Ebenfalls ist ein Unterschied zwischen heidnischen und christlichen Autoren zu machen. Diese verdankten ihre Information entweder Heiden oder anderen christlichen Schriftstellern, wie Eusebius und Laktanz[333].

Die Art und Weise, wie die christlichen Autoren die griechischen Quellen benutzten[334], geht vor allem aus den apologetischen Schriften des Eusebius von Cäsaraea[335] oder Cyrills von Alexandrien hervor[336]. Besonders interessant ist der Fall von Theodoret[337]. Er übernahm seine philosophischen Kenntnisse aus Eusebius oder aus philosophischen Handbüchern sowie direkt aus Platos Gastmahl und der dritten Enneade Plotins.

Was die Benutzung griechischer und lateinischer Quellen angeht, wurde der Fall des Augustinus am besten erforscht[338]. Seine lateinischen Quellen sind offensichtlich Varro und Cicero[339]. Durch diese Autoren hatte er aber auch Zugang zu den griechischen Quellen. Eine gute Illustration dazu liefert die Verwendung von Ciceros *De natura deorum*. In seiner Religionskritik lässt Cicero drei Gesprächspartner zu Worte kommen: einen Epikuräer, einen Stoiker und einen Skeptiker[340]. Das gleiche ist von Ciceros *De finibus* zu sagen[341]. Auf ähnliche Weise wurde Augustinus auch durch die Vermittlung des Varro mit griechischen philosophischen Auffassungen bekannt[342]. Aufs Ganze gesehen ist wohl anzunehmen, dass er seine philosophischen Kenntnisse zu einem beträchtlichen Teil Handbüchern und

---

[333] Vgl. ausser É. des Places, l.c., H. Hagendahl, Latins Fathers and the Classics; A. Solignac, Doxographies: RechAug 1 (1958) 113-148, sowie in BA 13,85-112; P. Hadot, Porphyre et Victorinus I, 45-143: Porphyrius als Quelle von Victorinus (mit weiteren bibliographischen Hinweisen).

[334] Vgl. H. Diels (Hrsg.), Doxographi Graeci. Dazu G. Reale, Storia V, 366.

[335] Vgl. die Einleitungen von É. des Places zu den verschiedenen Büchern von Praep.ev. in den betreffenden Bänden der SChr. Dazu J.M. Rist, Basil's „Neoplatonism".

[336] Vgl. W.J. Malley, Hellenisme and Christianity, 258-261, mit den Hinweisen auf das Corpus hermeticum und die Historia Philosophorum des Porphyrius.

[337] Vgl. P. Canivet in SChr 57,57ff.

[338] Vgl. ausser den schon zitierten die Doxographien betreffenden Studien, H.I. Marrou, Augustin 134f. Dazu die Monographien von H. Hagendahl, Augustine, und M. Testard, S. Augustin et Cicéron (vgl. AugLex 1 (1994) 913-930).

[339] Vgl. G. Madec, Ambroise, 174ff; BAug 34,565, zum Begriff der Religion bei Varro.

[340] Cicero (106-43 v. Chr.), De natura deorum (Ende 45) 1,10f. – Vgl. I. Opelt, Ciceros Schrift De natura deorum: AuA 12 (1966) 141-155. – Die Quellen von Cicero selbst werden von verschiedenen Autoren besprochen. Vgl. G. Reale, Storia V, 34lff; H. Gärtner, Cicero: KP 1,1183; P. Boyancé, Preuves stoiciennes: Hermes 90 (1962) 45-71.

[341] Vgl. H. Gärtner, Cicero: KP 1,1182f: zu den Meinungen der grossen Philosophenschulen bei Antiochus von Askalon, dem Lehrer Ciceros, sowie allgemein zu den Quellen der Ethik Ciceros. Dazu H. Diels (Hrsg.), Doxographi Graeci, 173f.

[342] Vgl. H. Hagendahl, Augustine, 589-630, besonders 620-627: De philosophia; P. Boyancé, Varron: REA 57 (1957) 57-84: pythagoräische Quellen; A. Solignac, Doxographies: RechAug 1 (1958) 129-137: zu Nicomachus von Gerasa.

Anthologien verdankte[343]. Diese Feststellungen gelten zum Teil auch für Laktanz, den grossen Bewunderer von Cicero, sowie für den klassisch ausgezeichnet gebildeten Ambrosius[344]. Im Fall des Hieronymus ist jedenfalls nachgewiesen, dass er die Werke der griechischen Klassiker nicht aus eigener Lektüre kannte[345].

Die christlichen Autoren hatten sicher die Möglichkeit, ihre Philosophiekenntnisse aus den Handbüchern zu schöpfen, die im Rhetorik- und Philosophieunterricht gebraucht wurden. Selbst eine persönliche Lektüre der Schriften der klassischen Autoren ist nicht auszuschliessen, wie das Beispiel des Augustinus beweist, der sicher eine Reihe von Schriften Ciceros und lateinische Übersetzungen von Plotin und Porphyrius selbst gelesen hat[346]. Ihre Dokumentation konnte jedoch aus christlichen, vor allem apologetischen Quellen stammen. So folgte Laktanz in seinen *Institutiones divinae* der Schrift *Octavius* des Minucius Felix[347]. Er selbst war dann wiederum Quelle für Ambrosius und Augustinus[348]. Im weiteren ist die Rolle des Eusebius von Cäsarea nicht zu übersehen. Er führte reiches klassisches Material in die christliche Literatur ein[349]. Interessant ist auch der Fall von Cyrill von Alexandrien. Er verdankte seine Kenntnis philosophischer Texte der Didymus zugeschriebenen Schrift *De Trinitate* sowie Eusebius und anderen Autoren[350]. Diese regten ihn aber auch zu einer persönlichen Lektüre an[351]. Ebenso schuldete Theodoret vieles Klemens von Alexandrien und demselben Eusebius[352]. Eine andere Frage ist es allerdings, wie weit Cyrill und Theodoret das Gedankengut ihrer philosophischen Quellen sich auch zu eigen gemacht haben. Offenbar führen sie viele Texte an, ohne dass man deswegen sagen könnte, sie hätten die dahinterstehenden Ideen auch wirklich assimiliert[353].

---

343 Vgl. BAug 34,590f: Handbücher des 4. Jh., wie dasjenige des Celsinus; A. Solignac, Doxographies: RechAug 1 (1958) 138-148: mit dem hypothetischen Hinweis auf Theophrastus und Sotion. – Dazu G. Reale, Storia V, 547.559ff, sowie F. Regen, Augustins Platonismus.

344 Vgl. A. Bender, Gotteserkenntnis, 193-212: Dichter und Philosophen; J. Pépin, Théologie cosmique, 251: zur Ähnlichkeit der Doxographien bei Ambrosius und bei Philo und Laktanz; 532: Abhängigkeit von Hippolyt, vielleicht von Philo, von Cicero und von einem Epikuräer.

345 Vgl. J.N.D. Kelly, Jerome, 14.

346 Vgl. H. Hagendahl, Augustine, 586f. Dazu die Studien von Altaner, Chevalier, Courcelle und Marrou, die in BAug 13,662, zitiert werden.

347 Vgl. A. Bender, Gotteserkenntnis, 195.

348 Vgl. J. Pépin, Théologie cosmique, 254f.

349 Vgl. J.M. Rist, Basil's „Neoplatonism", bezüglich der Übermittlung Plotins an die Kappadozier. – Zur Abhängigkeit Theodorets von Eusebius vgl. unten.

350 Vgl. W.J. Malley, Hellenism and Christianity, 259. Dazu M.-O. Boulnois, Le paradoxe trinitaire.

351 Vgl. W.J. Malley, Hellenism and Christianity, 260f, mit dem Hinweis auf R.M. Grant, Greek Literature in Cyril: JThS 15 (1964) 265-279.

352 Vgl. ausser P. Canivet, in SChr 57,57ff, L.W. Barnard, Apologetik: TRE 3 (1978) 4OO.

353 Vgl. P. Canivet, in SChr 57,59.

b. Die Rezeption der Dreiteilung der Philosophie

Nicht Plato, wie Augustinus meinte, sondern seine Nachfolger, vielleicht zuerst sein Schüler Xenokrates, teilten die Philosophie in drei Teile ein: in die Physik, die Logik und die Ethik[354]. Wie es scheint, trugen besonders die Stoiker zur Verbreitung dieses Schemas bei[355]. Im lateinischen Bereich war sicher die Stellungnahme Ciceros entscheidend[356]. In seinen Schriften nimmt die Dreiteilung einen wichtigen Platz ein. Im Osten begegnet sie bei Philo[357] und bei Klemens von Alexandrien[358]. Hingegen hatte Plotin sie noch nicht gebraucht; immerhin spricht er von der Dreiheit: Sein, Leben, Denken[359].

Die Autoren der Reichskirche übernahmen ihrerseits die Dreiteilung der Philosophie. Als erster unter ihnen ist Eusebius zu erwähnen[360]. Bemerkenswert ist im besonderen der Fall des Ambrosius[361]. Der Bischof von Mailand stand ohne Zweifel unter dem Einfluss von Philo und Origenes. Das sieht man schon daran, dass er die Logik mit der Mystik ersetzte[362]. Er war jedoch nicht am Aufbau der Philosophie selbst interessiert. Im Anschluss an Philo und Origenes[363] übernahm er vielmehr das Schema, um es mit dem dreifachen Schriftsinn zu verbinden[364]. In diesem exegetischen Zusammenhang sprach im übrigen auch Cyrill von Alexandrien von den drei Teilen der Philosophie[365].

Am interessantesten ist indes sicher die Art, wie sich Augustinus das Schema zu eigen machte[366]. Er benutzt es nicht allein bei der sehr straffen Diskussion der platonischen Philosophie im achten Buch von *De Civitate*

---

[354] Vgl. vor allem P. Hadot, Philosophie: HWP 7 (1989) 599-607. Dazu F. Regen, Augustins Platonismus, 217, mit dem Zeugnis von Sextus Empiricus = C. de Vogel, Greek Philosophy, n.753a.

[355] Vgl. C. de Vogel, Greek Philsophy, n. 897f.

[356] Vgl. Cicero, De finibus IV 2,4-6,15; 2,51, zitiert bei I. Hadot, Arts libéraux, 276[24]; Acad.Post. 5,19: C. de Vogel, Greek Philosophy, n.897. Vgl. auch Quintilian, Inst. VI 2,3: ingenium (natura) – doctrina – mens.

[357] Vgl. R. Holte, Béatitude et Sagesse, 180.

[358] Klemens von Alexandrien, Stromat. IV 162,5, zitiert bei I. Hadot, Arts libéraux, 276.

[359] Vgl. BA 34,557, sowie I. Hadot, Arts libéraux, 275.

[360] Eusebius, Praep.ev. XI 5,1. – Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 277; G. Favrelle, in SChr 292,29f.

[361] Vgl. zur Frage G. Madec, Ambroise, 193-199, mit der Zusammenstellung der Texte. Dazu H. Savon, Ambroise, 65ff, sowie auch M. Pohlenz, Stoa, II, 219, und die Hinweise zu den betreffenden Schriften des Ambrosius in SAEMO, z.B. Expos.Ps. 118,1,3: SAEMO 9,63[6], mit der Angabe anderer Texte und Studien.

[362] Vgl. Exp.Lc. prol. 2,9-33 mit Exp.Ps. 118,1,3: Dazu H. Savon, Ambroise, 78ff, sowie I. Hadot, Arts libéraux, 301, mit Origenes, Hom.Cant., prol. 3,16: SChr 375,138. – Vgl. indes auch Basilius, Hom.Ps. 44: MG 29,408BC.

[363] Zur Bedeutung dieses exegetischen Schemas bei Origenes vgl. R. Berndt, Auslegungsgeschichte: SE 34 (1994) 6-32, besonders 10ff, mit dem Hinweis auf S. Leanza, Bibbia e scienze profane: Aug. 14 (1974) 651-666.

[364] Vgl. H. Savon, Ambroise, 63-81, besonders 71 u .77, mit Ambrosius, De Isaac 4,18-26.

[365] Cyrill von Alexandrien, Dial.Trin. I,394B und 420B: SChr 231,154 u. 230.

[366] Dazu G. Madec, Philosophie, Augustinus: HWP 7 (1989) 630-633.

Dei, sondern auch anderswo[367]. Im Anschluss an Cicero und damit an platonische Überlieferungen entwickelt er eine christliche Version des Schemas und stellt dabei fest, dass die Philosophie, der *amor sapientiae*, ein liebendes Suchen Gottes, sein muss. Der Philosoph sucht Gott, die Weisheit, als *causa rerum* in der Physik; er sucht Gott, die Weisheit, als *fiducia ratiocinandi* in der Logik; er sucht Gott, die Weisheit, als *finis boni* in der Ethik[368]. Auf diese Weise richtet Augustinus die ganze Philosophie auf einen persönlichen Gott aus. Er geht also über Cicero hinaus, der in seiner Schrift *De natura deorum* traditionsgemässs die Theologie in die Physik eingeordnet hatte. Er unterscheidet sich aber auch vom Neuplatonismus des Plotin, der Gott weniger mit der Welt als vielmehr zusammen mit der Seele behandelt hatte[369]. Augustinus bleibt indes nicht im philosophischen Bereich stehen. Er gibt dem Schema auch einen eindeutig trinitarischen Sinn. Er bezieht die Physik auf den Vater, den Urheber alles Seienden, die Logik auf das Wort, das in sich alle *rationes divinae* enthält, die Ethik auf den Heiligen Geist, der als *vinculum amoris* alle Dinge als ein einziges Universum mit Gott verbindet[370].

3. Die Rezeption der dialektischen Methode

Wer sich die sehr komplexe geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Rhetorik und Philosophie in der Antike gegenwärtig hält[371], ist von der Tatsache weiter nicht überrascht, dass die Theologen der Reichskirche von der „Dialektik" keine einheitliche Auffassung hatten. Ebenso wenig ist er darüber erstaunt, dass sie sich zumindest in der Praxis der Notwendigkeit dialektisch vorzugehen nicht entziehen konnten. Wie sehr dies alles zutraf, lässt sich gut am Beispiel der Kappadozier und an jenem des Augustinus ablesen.

In seiner Lobrede auf Basilius charakterisiert Gregor von Nazianz seinen Freund als einen Mann, der Sinn für das Schöne besass und sich zugleich mit Bienenfleiss um das Nützliche bemühte[372]. Basilius hätte sich in Cäsarea, der Metropole der literarischen Bildung (der *logoi*), schon in der Studentenzeit als wahrer Rhetor und wahrer Philosoph, ja sogar als Priester erwiesen[373]. In diesem Zusammenhang stellt Gregor im besonderen fest,

---

[367] Vgl. z.B. Augustinus, ciu. XI,25; ep. 118,3,19 (a.410): „Nosti enim quidquid propter adipiscendam sapientiam quaeritur aut de MORIBUS aut de NATURA aut de RATIONE quaestiones habere". Hagendahl zitiert diesen Text nicht.

[368] Augustinus, ciu. VIII,6ff. – Dazu B. Studer, Gottesbegriff: Dom.Salv. 417.

[369] Vgl. F. Regen, Augustins Platonismus, 217f, der auf den zweifachen Weg der Gotteserkenntnis hinweist.

[370] Vgl. Augustinus, ciu. VIII, 4: causa subsistendi – ratio intellegendi – ordo vivendi; VIII, 9: Zusammenfassung verschiedener Triaden; ep. 118,3,19. – Dazu F. Regen, Augustins Platonismus; P. Hadot, Platonisme par Augustin: FS Andresen, 272-279.

[371] Vgl. oben.

[372] Gregor von Nazianz, or. 43,13: SChr 384,142.

[373] Gregor von Nazianz, or. 43,13: SChr 384,146.

dass die Rhetorik eine Nebensache (*parergon*) ist und der Philosophie zu dienen (*synergon*) hat; denn entscheidend sei die Notwendigkeit, sich von der Welt zu trennen und sich mit Gott zu vereinen[374].

Es ist offensichtlich, dass hier die Philosophie mit den Augen eines Bischofs gesehen wird, für den das monastische Leben die vollkommenste Form christlichen Leben darstellt. Damit ist das griechische Ideal der *paideia* grundsätzlich beibehalten. Es wird selbst im folgenden in bemerkenswerter Weise vertieft[375]. Gregor zeigt nämlich weiter auf, dass Basilius sowohl das eremitische als auch das zönobitische Leben in vollkommener Weise verwirklicht hat. Er pflegte sowohl die Philosophie – verstand sich in der Lehre, in der *theoria* – als auch die Rhetorik – wusste seine Lehre weiterzugeben. Bei ihm gab es keinen *nous* ohne *logos* und keinen *logos* ohne *nous*. Er hatte vom Heiligen Geist die Gabe bekommen, in seiner Lehre die ganze Moral zu erfassen und sie zugleich in eine erhabene Sprache zu kleiden und so von der Gegenwart in die Zukunft zu weisen.

In dieser Auffassung von der Philosophie ist die Dialektik als kritisches Vorgehen miteingeschlossen. Das geht aus dem Passus der Lobrede hervor, in dem Gregor den Umfang der Bildung seines Freundes hervorhebt und sich dabei im besonderen auf seine Dialektik bezieht[376]. Es wird neben der Rhetorik und der Grammatik auf die drei Teile der Philosophie hingewiesen. Vom dritten Teil, der Dialektik, heisst es, sie betreffe die logischen Beweise (*apodeixeis*) und Widerlegungen (*antitheseis*) sowie die Kontroversen (*palaismata*). Eine Bestätigung dieser Interpretation liefert der dogmengeschichtlich wichtige Brief 58 (aus dem Jahre 372/3). Gregor macht darin einleitend seinem Freund persönlich ähnliche Komplimente wie später in seiner Lobrede[377]; zugleich stellt er einen Mönch, der Basilius wegen seiner Pneumatologie angriff, als Philosoph, *dogmatistes* und *krites* hin[378]. Dass die Dialektik mitgemeint ist, erscheint noch klarer in der Antithese von *oikonomia* und *akribeia*, in der nach Kustas die Rhetorik und die Philosophie einander gegenübergestellt werden[379]. Im Hinblick auf diese Antithese wird auch verständlicher, warum Basilius gerade auch von seinem monastischen Ideal her die Schau der Dinge – ihre genaue Unterscheidung miteingeschlossen – mit der entprechenden, an die Mitmenschen angepasste Weitergabe der Wahrheit so eng verbunden sehen wollte[380]. Im übrigen sei nochmals an die Bemerkungen des Basilius

[374] Gregor von Nazianz, or. 43,13: SChr 384,146.
[375] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 43,62-65: SChr 384,258-270.
[376] Gregor von Nazianz, or. 43,23: SChr 384,174.
[377] Gregor von Nazianz, ep. 58,1.
[378] Gregor von Nazianz, ep. 58,6.
[379] Vgl. G.L. Kustas, Basil and the Rhetorical Tradition, 224-228. Leider gibt er keinen Text an, in dem diese Anthithese ausdrücklich verwendet wird. Vgl. aber Basilius, ep. 250.1; Hom. in illud „Destruam horrea mea" 2: MG 31,234Cf; De fide: MG 31,468.
[380] Vgl. G.L., Kustas, Basil and the Rhetorical Tradition, 276-279, wo es unter anderem heisst, dass bei Basilius das klassische Ideal des vir bonus dicendi peritus zum Ideal des vir spiritualis wurde.

zur Bedeutung des Dialogs erinnert, in denen er Plato Aristoteles gegenüberstellte[381].

Wenn hier die Einstellung der Kappadozier zur Dialektik im besonderen positiv gesehen wird, steht dem die Tatsache keineswegs entgegen, dass sie, besonders Gregor von Nyssa, sich in der eunomianischen Kontroverse über die Dialektik, über die aristotelische Technologie, wie sie zu sagen pflegten, sehr abfällig geäussert haben[382]. Bei genauerem Hinsehen stellt sich nämlich heraus, dass sie nur den Missbrauch der Dialektik durch Eunomius verurteilten. Das zeigt sich allein schon darin, dass Gregor von Nyssa das dialektische Vorgehen seines Gegners nicht einfach tadelt, sondern es in seiner eigenen Beweisführung verwendet,, und zwar nicht nur im Sinn einer Retorsion [383]. Wie sehr dies zutrifft, erscheint eindeutig im Dialog *De anima et resurrectione*, in dem Gregor von Nyssa ausserhalb der eunomianischen Kontroverse den Wert der Dialektik klar anerkennt[384].

Die Art und Weise, wie Augustinus den Zusammenhang von Rhetorik und Dialektik sieht und sich zu dieser praktisch verhält, ist ohne Zweifel noch interessanter[385]. Das legt schon der Umstand nahe, dass er weitgehend Cicero folgt, bei dem, wie oben betont, die verschiedenen philosophischen Traditionen zusammengeströmt sind[386]. Auf jeden Fall nimmt Augustinus ausdrücklicher zur Frage Stellung, als es die Kappadozier getan hatten. Er entwickelt nicht nur in *De ordine* ein wissenschaftliches Programm, in dem auch die Dialektik figuriert[387], sondern verteidigt deren Gebrauch ausführlich in seiner Schrift *Contra Cresconium Donatistam*[388]. Darüber hinaus kommt er in seinem exegetisch-homiletischen Werk *De doctrina christiana* auf die Rhetorik und Dialektik zu sprechen[389]. Er setzt ihren engen Zusammenhang indes auch in anderen Schriften voraus[390]. Er redet selbst in einer

---

381 Vgl. oben, mit Basilius, ep. 135,1.

382 Vgl. Basilius, zu Eunomius, Apol. 1,5, mit den Bemerkungen von B. Sesboüé in SChr 305,195ff. Dazu A.-J. Festugière, Idéal religieux des Grecs, 261-263.

383 Vgl. Gregor von Nyssa, Eun 1,282-316: GNO I,109-121; I,579: GNO I,193; I,599: GNO I,199; C.Eunom., Refut.conf. 88f u. 92ff: GNO II,348 u. 350. Dazu M. Alexandre, La théorie de l'exégèse, 87-110; M. Canévet, Gregoire de Nysse et l'herméneutique biblique, 74. – Vgl. auch Basilius, ep. 235,2f: mit den verschiedenen Definitionen von gnosis. Interessant wären auch einige Texte von Ps.Basilius, Com.Is. I,18 u. II,73: MG 30,145C u. 241B-C.

384 Gregor von Nyssa, An et res: MG 46,52B. Vgl. auch den Abschluss des Werkes: MG 46,145B-160C, mit der Erklärung von 1Kor 15,35-53. Dazu H. Meissner, Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione, 355-356.

385 Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 195; R. Lorenz, Wissenschaftslehre; S. Poque, Langage symbolique, 239f, sowie BA 31,749f, mit Cresc. I 16,20.

386 Vgl. oben. – Dazu besonders Cicero, Topica 8,35g, aber auch Quintilian, Instit. II 20,7; XII 20,3.

387 Vgl. Augustinus, ord. II. Dazu I. Hadot, Arts libéraux, 101-136.

388 Augustinus, C.Cresconium. Dazu die Hinweise von A.C. de Veer in BAug 31,742-751.

389 Vgl. besonders Augustinus, doct.chr. II 31,48-37,55.

390 Vgl. vor allem Augustins philosophischen Dialoge, etwa Acad. II 13,38, in denen die Dialektik als disciplina disciplinarum erscheint; Acad. III 19,29, wo der hypothetische Syllogismus diskutiert wird, oder die Texte in sol. II 14,25; II 18,32; 2,11, wo von der disciplina disputandi die Rede ist, sowie dial. I 5,2: dialectica est bene disputandi scientia. Dazu aber

eher populären Schrift in einem Zug von der *sollertia disputandi* und der *suavitas dicendi*[391]. Es ist in bezug auf das dialektische Vorgehen in *De Trinitate* sogar ein gewisser Fortschritt gegenüber den philosophischen Dialogen festzustellen[392]. Augustinus räumt nicht nur im siebenten Buch den Definitionen von *persona*, *substantia* und anderen Begriffen einen breiten Raum ein[393], sondern bemüht sich zudem im achten Buch, mit Hilfe der Dialektik den Glauben zu vertiefen[394].

Wie Augustinus in *De ordine* ausführt, hat die *ratio* die Dialektik und die Rhetorik erfunden. Die Dialektik, die *scientia scientiarum*, lehrt den Menschen lehren und verstehen. Indem die *ratio* nämlich definiert, unterscheidet und beweist, ordnet sie eine *ars*, wie die Grammatik, und bewahrt sie zugleich von allem Irrtum[395]. Weil es aber fast immer schwierig ist, die Menschen von der Wahrheit zu überzeugen, braucht es auch die Rhetorik. Es gelingt nämlich leichter, sie durch das anziehende Wort als durch bloss rationale Einsicht zum Nützlichen zu bewegen[396]. Im Anschluss an die platonische Überlieferung, vor allem an die Einführung (*Isagoge*) des Porphyrius in die aristotelischen Kategorien, legt Augustinus hier nicht nur eine Methode vor, die auch für andere Wissenschaften Geltung besitzt, sondern zeigt zugleich auf, wie die Seele sich selbst und ihre wahre Herkunft erkennen und über diese Erkenntnis auch schön sprechen kann[397].

Im zweiten Buch von *De doctrina christiana*, in dem Augustinus die Wissenschaften und Künste behandelt, die für die Erklärung der Bibel hilfreich sein können, geht er im Rahmen seiner Wissenschaftslehre ebenfalls auf die Dialektik und die Rhetorik ein[398].

---

auch spätere Texte, wie s.dom.m. 2,31: labor disputandi et sermocinandi; conf. X,19: peritia disputandi; trin. VII 4,8: „propterea licuit loquendi et necessitate disputandi tres personas dicere, non quia scriptura dicit, sed quia scriptura non contradicit"; c.Iul.imp. 3,52: disputandi – eloquendi.

391 Augustinus, b.uid. 18,22: „Imo vero, quantalibet homo sermonis facultate praepolleat, ut sollertia disputandi et suavitate dicendi in hominis voluntate inserat veritatem, nutriat caritatem..."

392 Was das dialektische Vorgehen in Augustins Frühschriften angeht, vgl. besonders Acad. I 5,12 und III 9,21 über den Begriff veritas; I 4,11: über das falsum; I 7,19: über scientia; II 6,16: über sapientia. Interessant ist besonders Acad. III 13,29, wo der hypothetische Syllogismus diskutiert wird. Diese Beweisform stoischer Herkunft fand einen breiten Platz in den trinitarischen Diskussionen, wie man etwa bei Cyrill von Alexandrien sehen kann, z.B. Dial.trin. 2,419f; 425: SChr 231,228.232.246

393 Vgl. Augustinus, trin. VII 4,7-6,11.

394 Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 325.

395 Augustinus, ord. II 13,38: „Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica, admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam viam qua peperit artem: nam eam definiendo, distribuendo, colligendo non solum digesserat atque ordinaverat, verum ab omni etiam falsitatis irreptione defenderat".

396 Augustinus, ord. II 13,38: „Hanc suam partem, quae id ageret, necessitatis pleniorem quam purtiatis, refertissimo gremio deliciarum, quas populo spargat, ut ad utilitatem suam dignetur adduci, vocavit „rhetoricam".

397 Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 116.

398 Augustinus, doct.chr. II 31,48-37,55. – Vgl. den Kommentar von M. Simonetti, Istruzione christiana, 464-469.

In einer etwas anderen Sicht behandelte Augustinus ein paar Jahre später, wahrscheinlich 406, wiederum die Frage der Dialektik[399]. Um gegenüber dem Donatisten Cresconius deren Verwendung in der Theologie zu verteidigen, verweist er im ersten Buch besonders auf das Beispiel des Apostels, den er einen *disputator* und einen *dialecticus* nennt[400]. Weiter betont er, dass die Dialektik dazu dient, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu können, und das sowohl in der *controversia* als auch *in loquendo*, in der *dialoge*[401]; sie gehe nämlich von dem aus, was auch der Gesprächspartner entweder wissenschaftlich *(scientia)* oder gläubig (*fide*) annehme[402]. Schliesslich hält er fest, dass, wenn die Dialektik weiter entfaltet und rednerisch gestaltet werde, sie zur *eloquentia* werde[403]. Es ist nicht schwer, in diesen Ausführungen des Augustinus Anklänge an Cicero wiederzufinden[404]. Man muss sich allerdings gegenwärtig halten, dass auch die Neuplatoniker unter der Dialektik nicht nur den Aufstieg zum ersten Prinzip im platonischen Sinn, sondern auch die wissenschaftliche Methode des Definierens, Unterscheidens und Beweisens verstanden[405]. Wie weit sich die damit verbundene Spannung auch bei Augustinus auswirkte, ist schwer zu beurteilen. Jedenfalls kommt sie bei Hieronymus zur Geltung, der im Blick auf die Dreiteilung der Philosophie bei Origenes, die Logik im Sinn von Theologie mit der Logik als *ars dialectica* zusammenbringt[406].

Aus dem bisher Gesagten geht klar hervor, dass nach der Auffassung der Kappadozier und im besonderen nach jener des Augustinus die Rhetorik und die Dialektik zusammengehören und dass beide für die Vertiefung und Weitergabe des christlichen Glaubens nützlich, ja notwendig sind. Die darin eingeschlossene, sicherlich recht positive Einstellung zur Dialektik findet ihre Bestätigung darin, dass auch andere Autoren der Reichskirche die dialektische Methode, das Definieren, Unterscheiden und Beweisen[407], zumindest in der Praxis übernahmen und sich damit nur der zeitgenössischen Philosophie anglichen[408], wie es übrigens schon die vornizänischen Theolo-

[399] Vgl. A.C. de Veer, in BA 31,9ff.
[400] Augustinus, Cresc. I 13,16 – 14,17.
[401] Augustinus, Cresc. II 2,3.
[402] Augustinus, Cresc, II 14,19.
[403] Augustinus, Cresc. II 16,17.
[404] Vgl. etwa Cicero, De finibus II,18, mit der stoischen Definition veri et falsi iudicandi scientia und Augustinus, Cresc. II 2,3, sowie Cicero, De finibus II,17 und Augustinus, Cresc. I 16,17: über das Verhältnis von Dialektik und Rhetorik im stoischen Sinn als knapper und ausführlicher Rede. – Dazu M.L. Colish, Stoic Tradition, 179-181: Stoische Rhetorik bei Augustinus.
[405] Vgl. G. Reale, Storia IV, 490ff.
[406] Vgl. Hieronymus, ep. 30,1. Dazu I. Hadot, Arts libéraux, 211f, mit dem Hinweis auf das Weiterwirken des Hieronymus bei Isidor von Sevilla.
[407] Zu dieser Definition der Dialektik vgl. ausser des schon zitierten Textes aus Augustinus, ord. II 13.38, sol. II 11,20: Definition von disciplina. Dazu B. Studer, Schola Christi, 490ff.
[408] Zur Geschichte und der Verbreitung der dialektischen Methode, vgl. oben. Dazu besonders G. Reale, Storia V, 261; H. Dörrie, Platonica minora, 412: Proklus gab das Gedankengut Platos in syllogistischer Form wieder; A.-J. Festugière, Kompositionsformen, 353; A. Guida (Hrsg.), Teodoro di Mopsuestia, Replica, 35: Hinweise auf das Vorgehen von Porphyrius und Julian in der Evangelienkritik.

gen getan hatten[409]. Unter ihnen verdient Ps. Justin eigens erwähnt zu werden. Er suchte bei der Frage nach Gott mit Hilfe von Syllogismen vom Bekenntnis (*homologoumenon*) zur Klarheit zu gelangen[410]. Wird bedacht, wie sehr Laktanz Cicero folgte, ist es ausserdem nicht weiter verwunderlich, dass auch er die dialektische Methode verwendete[411]. Bei Marius Victorinus begegnen ebenfalls verschiedene Beispiele von Definitionen[412]. Ambrosius äussert sich nicht theoretisch über die dialektische Arbeitsweise; doch auch er praktiziert sie unaufhörlich[413]. Dasselbe lässt sich von Theodoret sagen[414]. Im übrigen sei daran erinnert, dass nach 450 die Dialektik sowohl im Osten als auch im Westen eine noch grössere Bedeutung erhielt, wie im besonderen das starke Aufkommen der einschlägigen Lehrbücher bezeugt[415].

Diese Darlegungen über das dialektische Vorgehen der Redner und der Philosophen sind in einem Punkt noch zu ergänzen. In allen wissenschaftlichen Disziplinen stützten sich die antiken Autoren bei ihrer Beweisführung immer auch auf die Autorität der Experten und der berühmten Gelehrten. In der Rhetorik sprach man in dieser Hinsicht von *probationes atechnicae*, den „von aussen" herbeigeholten Beweisen[416]. Die Philosophen begründeten ihrerseits ihre Auffassungen mit Hinweisen auf die bekannten Vorgänger. Manchmal zitierten sie eine Reihe von Meinungen, um unter ihnen die nach ihnen ungenügenden auszuschliessen, die wahren hingegen herauszustellen. Es kam auch vor, dass sie keine Stellung bezogen und die Frage offen liessen. Die Kirchenväter übernahmen dieses Vorgehen, wie sie auch die Doxographien rezipiert hatten. Ein gutes Beispiel findet sich in *De Civitate Dei*[417].

Einen besonderen Fall bei der Beweisführung bildete schliesslich das dialogische Vorgehen. Die Konfrontierung der verschiedenen Meinungen konnte literarisch als Gespräch zwischen zwei oder mehreren Personen gestaltet werden. Vielleicht stand dahinter auch eine Konversation, die wirklich stattgefunden hatte. Meist handelte es sich jedoch um eine literarische Fiktion. Zu beachten ist indes besonders, dass solche Dialoge sich sehr oft in der Form von *argumenta ad hominem* abwickelten. Ganz pädagogisch schlossen ihre Autoren auf diese Weise nach und nach die falschen Meinungen aus. Eine besondere Art von Dialog ist in der sog. *erotapokrisis* zu sehen,

409 Vgl. E. Osborn, Mondo greco-romano: StorTeol 127-131.

410 Vgl. H. Dörrie, Erotapokriseis: RAC 6 (1966) 357f. – Wenn die Cohortatio ad Graecos später zu datieren ist, bleibt sie dennoch ein gutes Beispiel für die dialektische Methode.

411 Vgl. A. Wlosok, Lactantius: R. Herzog (Hrsg.), Lateinische Literatur, 387.

412 Vgl. Marius Victorinus, Adv.Arium IV 18,60-33,25: Definitionen von forma dei. – Dazu SChr 68,70ff, mit anderen Beispielen.

413 Vgl. G. Madec, Ambroise, 228f, mit De off.I 46,22f (nach Cicero); III 2,11.

414 Vgl. Theodoretus, Eranistes 4: apodeixeis dia syllogismon.

415 Vgl. B. Studer, Teologia scolastica: StorTeol 600-603, mit den Hinweisen auf die Studien von A. Grillmeier und G. Richter.

416 Vgl. Kap. 3.

417 Augustinus ciu. XVIII 41,2. Andere Bespiele werden im zweiten Teil zitiert.

bei der sich das Gespräch in der Form von Fragen und Antworten abwickelte. Wie bereits erwähnt, erlaubte es, eine Reihe von Problemen ohne innere Ordnung zu behandeln. Dieses nicht-systematische Vorgehen konnte für eine ganze Disziplin oder auch für einen Teil davon angewandt werden, wie im Fall der *Isagoge* des Porphyrius zu sehen ist[418]. Auf christlicher Seite lieferte Augustinus einige treffende Beispiele, wie etwa in seinem Gespräch mit seinem Sohn Adeodatus[419] und in seiner Diskussion mit Cresconius[420].

4. Die Rezeption der „theologischen" Methode

In der antiken Philosophie wird auch die Gottesfrage diskutiert. Diese „theologische" Fragestellung gehört zur Physik[421]. Es gab selbst Schriften mit einer Kritik der Religion, wie die Schrift *De natura deorum* des Cicero[422]. Schon im mittleren Platonismus, aber noch mehr im Neuplatonismus bildete die Lehre von Gott zusammen mit der Lehre von der Welt und der Seele eine zentrale Thematik[423]. In diesem Zusammenhang entwickelten die Neuplatoniker ihre Lehre über den Aufstieg der Seele zu Gott, zum *summum bonum*, zur vollkommensten Schönheit. Ebenso erarbeiteten sie eine Lehre über das Gebet[424].

Im Hinblick darauf versteht sich ohne weiteres, dass sich die christlichen Autoren, vor allem aus apologetischen Gründen, mit dieser „philosophischen Theologie" befassen mussten[425]. Im Gespräch mit den Heiden, zum Teil aber auch aus persönlichem Interesse, übernahmen sie aus der griechisch-römischen Philosophie Denkformen und Begriffe religiöser Art, wie aus dem folgenden zu ersehen ist.

In den Traktaten und Dialogen sowie in den *zetemata* und Kommentaren nahmen die spätantiken Philosophen Stellung zu den theologischen Meinungen (*doxai*) ihrer Gegner oder zu gängigen Auffassungen der religiösen Überlieferung. Bei dieser Kritik befolgten sie verschiedene Grundsätze. Sie hoben die Widersprüche hervor, sie verwiesen auf die Autorität der Schulhäupter oder einfachhin auf die Autorität der Alten, wie man bei Plotin und Porphyrius sehen kann. Sie machten auch auf sprachliche Unterschiede und Missverständnisse aufmerksam[426].

---

418 Vgl. oben die Bibliographie zur literarischen Gattung der quaestiones et responsiones.
419 Augustinus, mag. Dazu G. Madec, in BAug 6³.
420 Augustinus, Cresc. I 16,20-17,21.
421 Vgl. vor allem H. Dörrie, Spätantike Metaphysik, sowie andere Studien desselben Autors.
422 Vgl. I. Opelt, Ciceros Schrift De natura deorum: AuA 12 (1966) 141-155, sowie G. Reale, Storia V, 341.
423 Vgl. G. Reale, Storia V, 330-354. Dazu besonders E. Syska, Theologie des Macrobius.
424 Vgl. E. des Places, La prière des philosophes grecs: Gr. 41 (1960) 253-272, besonders 269-272, über Porphyrius und Proklus; W. Pötscher (Hrsg.), Porphyrios, Pros Markellan.
425 Vgl. z.B. Laktanz, Instit. V,15-27; Ps.Justinus (Marcellus von Ancyra?), Ad Graecos de vera religione (ed. Riedweg); Augustinus, ciu. X,6.
426 Vgl. H. Dörrie, Scripta Minora, 409. Weiter W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, zit. in W. Jaeger, Bildung 96f: Religionskritik.

In der Patristik nun legt zum Beispiel Athanasius eine solche Religionskritik vor[427]. Im Gefolge von Athenagoras und Klemens widerlegt er zum Teil mit philosophischen Argumenten den Götzendienst. In ähnlicher Weise übernimmt Ambrosius die Kritiken des Epikur gegen die Vergöttlichung der Welt[428].

Weiter ist für die „philosophische Theologie" die Mysteriensprache kennzeichnend. Schon Plato hatte sich auf die eleusinischen Mysterien bezogen[429]. Philo von Alexandrien hatte diese philosophische Sprechweise in die Auslegung der Bibel eingeführt[430]. Im zweiten Jahrhundert hatte Klemens sie sich in seinem Protrepticus zu eigen gemacht, um damit die Einzigartigkeit der Begegnung mit dem Logos zu beschreiben[431]. In der neuplatonischen Philosophie nahm dann die Mysteriensprache einen neuen Aufschwung. Dieses erneuerte Interesse hängt besonders damit zusammen, dass Jamblichus in seiner Schrift über die Mysterien im Anschluss an die orphischen und chaldäischen Schriften die Theurgie verteidigte[432]. Noch interessanter ist das Zeugnis des Marinus, nach dem Aristoteles die niederen, Platon hingegen die höheren Mysterien vertrat[433].

Diese Entwicklung spiegelt sich auch in den Schriften der Autoren der Reichskirche wider, besonders in jenen, in denen der Neuplatonismus in Frage steht. Während im katechetischen Bereich, offenbar unter dem Einfluss der Exegese, die Mystagogie aufkam, wie man aus den Katechesen Cyrills von Jerusalem, des Ambrosius und anderer Prediger der Reichskirche ersehen kann[434], rezipierten die christlichen Denker die Mysteriensprache, um damit Themen philosophischen Einschlags zu entwickeln. Das trifft für Gregor von Nazianz[435], aber auch für Ambrosius zu[436]. Bei Augustinus finden sich in den Frühschriften wenigstens Anklänge an diese Ausdrucksform[437].

---

[427] Athanasius, C.Gent. 2-29: SChr 18bis,52-146. Dazu L.W. Barnard, Apologetik: TRE 3 (1978) 399.

[428] Vgl. Ambrosius, Hex. I 1,1-4. Dazu J. Pépin, Théologie cosmique, 103-125.

[429] Vgl. A.-J. Festugière, Idéal religieux, 116-142, besonders 129, sowie G. Reale, Proclo, LXXVI CIIff: über die esoterische Platotradition.

[430] Vgl. V. Nikiprowetzky, Philon d'Alexandrie, 11-27; C. Riedweg, Mysterienterminologie, 92-96; 116-161.

[431] Vgl. vor allem Klemens von Alexandrien, Protr. 12,84f.

[432] Vgl. B. Nasemann, Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis. Dazu G. Reale, Proclo, LXVII: die neuplatonische Philosophie besteht im besonderen in einer „amplificazione mistagogica" der klassischen Metaphysik; S. Lilla, Dionigi Areopagita: Aug. 22 (1982) 560ff.

[433] Marinus, Proclus, 13: C.J. de Vogel, Greek Philosophy III, n.1455b.

[434] Vgl. E. Mazza, La mistagogia, sowie B. Studer, Der christliche Gottesdienst; ders., Doppelte Exegese, 312-320.

[435] Gregor von Nazianz, or. 38,7: SChr 358,114ff. Dazu C. Moreschini, Introduction: SChr 358,70-74, mit den Hinweisen auf Plato und Plotin.

[436] Vgl. Ambrosius, Isaac 6,50. Dazu H. Dörrie, Das fünfstufige Mysterium, sowie C. Moreschini, in SAEMO 3,18ff.

[437] Augustinus, Acad. I 1,1: „sententiam...remotamque longissime ab intellectu profanorum"; II 20,43; III 17,38: Hinweis auf die platonischen Lehren, die von den Platonikern als Geheimlehren (pro mysteriis) aufbewahrt wurden; beata uit. 1,4; ord. II 5,16; ord. II 9,27.

In diesem Zusammenhang ist vor allem die Problematik der Gotteserkenntnis zu erwähnen. Dabei lassen sich drei Zugänge unterscheiden[438]. Der *kosmologische* Zugang ist durch den Grundsatz platonischer Herkunft gekennzeichnet: Die Welt kennen, bedeutet Gott kennen. Man muss danach die niedrigen Dinge überschreiten, seien es sichtbare, seien es unsichtbare Güter[439]. Ein wichtiger Beitrag in diesem Bereich stammt indes aus dem Stoizismus, der sich sehr für die Ideen des Alls und der Vorsehung[440] sowie für das poseidonische Thema des Aufstieges von den niederen zu den höheren Dingen interessierte[441]. Nach der späteren platonischen Überlieferung ist dieser Aufstieg auf den alle Ideen enthaltenden Logos ausgerichtet und vollzieht sich mit Hilfe der Physik, der Logik und der Ethik[442].

Unter den christlichen Autoren, die solche Ideen übernommen haben, ist zuerst Athanasius zu erwähnen. In seiner Schrift *Contra gentes* legt er eine Gotteserkenntnis dar, die von der Welt und ihrem Schauspiel ausgeht[443]. Didymus verteidigt in seinem Kommentar zum Prediger gegenüber Epikur die Erkenntnis Gottes, welche in der Ordnung und in der Vorsehung gründet[444]. Im Anschluss an *Psalm* 136,6 stellt Basilius die Geheimnisse des menschlichen Körpers als Offenbarung Gottes hin und betont zugleich, dass die Erkenntnis des Schöpfers dem Glauben vorangeht[445]. Augustinus schliesslich liebt es, von den Stufen des Aufstieges zu Gott zu sprechen[446]. Dazu unterscheidet er in *De Trinitate* ganz klar die Erkenntnis der Weisheit und der Güte Gottes aus der Schöpfung von der Erkenntnis der Dreifaltigkeit, die allein von der biblischen Offenbarung her möglich ist[447].

Der *psychologische* Zugang beruht seinerseits auf dem Grundsatz, dass derjenige, der die Seele mit ihrer Innerlichkeit und Intentionalität erkennt, auch Gott erkennt. Diese Thematik geht auf das *gnothi seauton* des Sokrates zurück[448]. Der Vater der griechischen Philosophie wollte mit seiner Aufforderung zum Ausdruck bringen, dass der Mensch sich als sterbliches Wesen anerkennen muss, als ein Wesen, das noch nicht Gott ist. In der Folge entwickelten die Stoiker mit Hilfe ihrer Lehre von der *prolepsis emphytos* diese Grundidee. Danach kann der Mensch aus dem Bewusstsein,

[438] Vgl. H. Dörrie, Spätantike Metaphysik, 262-282; M. Spanneut, Stoïcisme, 275f: die Ordnung des Kosmos und des Gewissens; 204ff: über die sinnenhafte und die geistige Erkenntnis; I. Escribano-Alberico, Glaube und Gotteserkenntnis = HDG I/2a; M.L. Colish, Stoic Tradition II, passim.

[439] Vgl. die Übersicht bei G. Reale, Storia V, 76f.

[440] Vgl. P.A. Gramaglia, Tertulliano, 32, mit Cicero, Nat.Deor. II,20.

[441] Vgl. M. Pohlenz, Stoa I,237.

[442] Vgl. H. Dörrie, Spätantike Metaphysik, besonders 270-275.

[443] Athanasius, C.Gent. 40-45, bzw. 35ff. Dazu SChr 18bis, 16f.

[444] Didymus, Com.Eccl. 209,25-211,22: ed. Köln IV,42ff, und andere Texte.

[445] Basilius, Opif.hom. 1,2: SChr 160,170; ep. 235,1.

[446] Vgl. Augustinus, conf. X 6,27-8,38. Dazu S. Poque, Langage symbolique, 311-322: La dialectique des degrés. Vgl. weiter s.Mainz 61 (Ad paganos): REAug 37,58-77, besonders nn. 7-12: 62-65.

[447] Vgl. Augustinus, trin. VIII 2,3-4,6. Dazu B. Studer, Gratia Christi – gratia Dei, 193.

[448] Vgl. P. Courcelle, „Connais-toi toi-même".

das er von seiner eigen Natur hat, Gott erkennen[449]. Diese Art, sich Gott zu nähern, wurde dann vor allem von Plotin und der späteren platonischen Tradition vertieft[450].

Im christlichen Raum wurde der psychologische Zugang zu Gott wiederum von Athanasius übernommen[451]. Nach seiner Auffassung erkennt der Mensch in seiner Seele das Bild Gottes. Im Anschluss an die platonische Tradition betrachtet er die Seele als *autokinetos*. Doch von der Bibel her ist es ihm klar, dass die Seele geschaffen und nicht präexistent ist[452]. Berühmt ist weiter die Homilie *Attende tibi ipsi* des Basilius[453]. Er lädt darin seine Gläubigen ein, sich ihrer Würde bewusst zu werden. Nach Didymus lässt die Erkenntnis seiner eigenen Grenzen den Menschen die sichtbaren und unsichtbaren Dinge erfassen und schliesslich Gott erkennen[454]. Ambrosius spricht seinerseits von der *epistrophe* der Seele zum *nous*[455]. In Augustinus schliesslich ist bekanntlich die Thematik „Gott und die Seele" ganz zentral[456]. Berühmt ist vor allem die Formel, die er in den Soliloquia geprägt hat: *Deum et animam scire cupio*[457].

Im *ontologischen* Zugang schliesslich gelangt der suchende Mensch vermittels der Analyse des Seins dazu, das veränderliche und unveränderliche Sein zu unterscheiden. Er steigt selbst zum Einen auf, das über allem Sein steht[458]. Damit stehen nicht nur die Ordnung des Alls und seine Schönheit, sondern die *usia* und die *hypostasis* in Frage. Dieses Vorgehen hatten die Vertreter des mittleren Platonismus erarbeitet, um damit die göttliche Transzendenz gegenüber der von den Stoikern behaupteten Immanenz zu verteidigen. Im Anschluss an diese Tendenz wurde Gott über die *usia* gestellt, und wurde die Gotteserkenntnis der *pistis*, der höheren Erkenntnis, vorbehalten[459].

---

449 Vgl. M. Pohlenz, Stoa I, 59; 64.

450 Vgl. F.P. Hager, Selbsterkenntnis, I. Antike: HWP 9 (1995) 409ff, mit dem Hinweis auf P. Courcelle, le „Connais toi-même" chez les néoplatoniciens grecs: Néoplatoniciens (Paris 1971), 153-166.

451 Athanasius, C.Gent. 31-35.

452 Vgl. T. Camelot, in SChr 18,15; 153; 161. – Zum origenischen Hintergrund vgl. H. Crouzel, Scuola di Alessandria: StorTeol, 196.

453 Basilius, Hom. 3. Vgl. Hex. I.

454 Didymus, Com.Eccl. 238,1-27: ed. Köln IV, 144ff.

455 Ambrosius, Isaac 8,78f. Vgl. Isaac 6,50; De bono mortis 12,55ff: sequamur Iesum (non intellectum); Hex. IX 8,50, nach der Homilie „Attende tibi" von Basilius.

456 Vgl. die Akten der in Perugia zum Thema der Innerlichkeit bei Augustinus veranstalteten Seminare, die von L. Alici und anderen herausgegeben wurden: Studia Ephemeridis „Augustinianum" 32 (1990); 35 (1991); 41 (1993).

457 Augustinus, sol. I 2,7. Vgl. an.quant. 33,70-76. Dazu BAug 5,407f, mit anderen Texten. Vgl. auch J. Ratzinger, Religiöse Erkenntnis, sowie B. Studer, Gratia Christi – Gratia Dei, 155-158.

458 Vgl. C. Stead, Philosophie und Theologie, 78-85: Gottesbeweise.

459 Vgl. É. des Places, Jamblich und die Chaldäischen Orakel: C. Zintzen (Hrsg.), Neuplatonismus, 301.

In der christlichen Tradition, zu der auch Philo gerechnet werden kann, wurde die Analyse des Seins mit der Exegese von *Ex* 3,14, d.h. mit der Erklärung des Namens Gottes, kombiniert[460].

In allen drei Zugängen werden verschiedene Weisen Gott zu erkennen vorausgesetzt[461]. Auf der Suche nach Gott vergleicht ihn der Mensch auf je verschiedene Weise mit der Wirklichkeit, auf die er in seinem Leben stösst. Die verschiedenen Wege wurden in einer langen Geschichte mehr und mehr entwickelt. Dabei erhielt einmal dieser, einmal ein anderer Weg den Vorzug. Eine Systematisierung aller Wege erfolgte erst bei Dionysius Areopagita, der im Anschluss an die neuplatonische Tradition, aber auch in Abhängigkeit von christlichen Autoren wie Klemens von Alexandrien und Gregor von Nyssa, von der negativen, positiven und mystischen Theologie spricht[462].

Im Hinblick auf diese spätpatristische Synthese lassen sich drei oder auch vier Arten der Gotteserkenntnis unterscheiden: Auf der *via eminentiae* sucht der Mensch, zu immer höheren Erkenntnissen aufzusteigen. Diese Methode wird vor allem vom Mittelplatoniker Albinos bezeugt[463]. Sie besteht in einer positiven Theologie, die, wie Dionysius präzisiert, in Gott die Ursache aller Dinge sieht.

Wer weiter der *via analogiae* folgt, bemüht sich, den tieferen Sinn der Symbole, Metaphern, Mythen zu erfassen, wobei er den Grundsatz voraussetzt: *per visibilia ad invisibilia*. In diesem Rahmen verwies Plato gerne auf die Analogie der Sonne[464]. Plutarch entwickelte diesen Weg weiter[465]. Im Grunde ist dieser zweite Weg dem ersten sehr ähnlich und kann darum ebenfalls als positiver Weg bewertet werden. Immerhin kommt in ihm das *arrheton*, das Unausprechliche, mehr zur Geltung, und insofern hat man es eher mit einem negativen Weg zu tun.

Die *via negationis* geht auf Pythagoras zurück, der den Grundsatz aufgestellt hat: *aphela panta* (nimm alles weg)[466]. In der pythagoräischen Tradition wurde dann dieser Grundsatz im Sinne einer arithmetischen Stufung weiter entfaltet. Plato übernahm dieses Prinzip der Abstraktion auf seine Weise[467]. Im Anschluss an die platonische Überlieferung stellte Plotin über den *nous* das *hyperousion hen*, das die Welt der Ideen, d.h. den

---

460 Vgl. P. Vignaux (Hrsg.), In Principio; E. Osborn, L'ingresso del mondo greco-romano: StorTeol 121f: zu Philo von Alexandrien; P. Hadot, Porphyre et Victorinus, I, 279ff: die Tradition der via negativa und die drei Wege bei Victorinus; S.Poque, Langage symbolique, 119f; B.Studer, Zur Gottesfrage bei Augustinus: MThZ 38 (1987) 143-152. Dazu als Beispiel Augustinus, trin. V 1,2.

461 Vgl. zum folgenden H. Dörrie, Spätantike Metaphysik.

462 Vgl. H. Dörrie, Spätantike Metaphysik, 270-273; I.P. Sheldon-Williams, The Pseudo-Dionysius, 458.

463 Vgl. Albinus, Didaskalikos, 10. – Dazu auch J.H. Loenen, Metaphysik des Albinos, 99f.

464 Plato, Rep. 6,509ab.

465 Plutarch, De E apud Delphos, 392a-393b.

466 Vgl. Plotin, Enn. V 3,9; V 5,13.

467 Vgl. H. Dörrie, Spätantike Metaphysik, 273.

nous als das *hen-polla*, überragt[468]. Folglich muss man die Weltseele und selbst den *nous* übersteigen, alles ausschliessen, was vielfältig ist, um zum Einen zu gelangen. Im Gefolge dieser Tradition verstand Dionysius unter der *via negationis* die Schau des Göttlichen in seiner absoluten Transzendenz, der *mone*[469].

Bei der *via mystica* schliesslich handelt es sich um die Vereinigung mit Gott, die sich jenseits des Bewusstsein vollzieht. Diese Auffassung begegnet bei Plotin[470] sowie später bei Proklus und Dionysius[471]. Elemente dieses vierten Weges finden sich auch in der Lehre von der *theoria* bei Gregor von Nazianz[472], in der *Vita Moysis* von Gregor von Nyssa[473], im *Exameron* des Ambrosius[474] und vor allem in den *Confessiones* des Augustinus[475].

Ebenso ist es nicht schwer, bei den Autoren der Reichskirche mehr oder weniger kräftige Ansätze zu den anderen drei Wegen zu finden[476]. Es mag genügen, nochmals daran zu erinnern, wie Athanasius von der Schönheit der Welt und ihrer Harmonie auf Gott als ihren schöpferischen Künstler schliesst[477], wie Gregor von Nazianz Gott als das Licht hinstellt[478], wie Gregor von Nyssa den Aufstieg zur wahren Schönheit beschreibt[479], wie Augustinus von Stufe zu Stufe bis zu Gott aufsteigt[480] oder alles Unvollkommene ausschliesst, bis er zum *ipsum esse* gelangt[481].

5. Die Rezeption von einzelnen philosophischen Themen

Im Rahmen der Geschichte der theologischen Methode stehen hier eigentlich nur die methodologischen Einflüsse der griechisch-römischen Philosophie in Frage. Immerhin mag es nützlich sein, die bisherigen Ausführungen über deren Rezeption mit einigen Hinweisen auf die wichtigsten von den christlichen Autoren übernommenen philosophischen Themen zu ergänzen. Es gibt tatsächlich solche, die von einiger Bedeutung gerade auch für

---

468 Vgl. besonders Plotin, Enn. V 3,13f; V 5,4; VI 9,6.
469 Vgl. S. Lilla, Ps. Dionigi: Aug. 22 (1982) 545.
470 Vgl. I.P. Sheldon-Williams, The Pseudo-Dionysius, 260f.
471 Vgl. S. Lilla, Ps.Dionigi: DPAC II,2385; Ps. Dionigi: Aug. 22 (1982) 564f.
472 Gregor von Nazianz, or. 38,7. Vgl. J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 109f.
473 Vgl. besonders Gregor von Nyssa, Vit Moys, 2,162f: SChr 1bis,162f: Eintritt in die Dunkelheit Gottes; 2,188: SChr 1bis,91.
474 Ambrosius, Hex. IX 8,50: „Dum me intueor, quem tu in ipsis cogitationibus occultis et internis affectibus deprehenderis, scientiae tuae agnosco mysteria."
475 Vgl. E. Przywara, Augustinus, 103-208, sowie die Diskussionen über die Vision von Ostia, auf die A. Schindler, Augustinus: TRE 4 (1979) 660ff verweist. Weiter B. Aland, Cogitare Deum, 100. Dazu Augustinus, conf. XIII 14,15.
476 Vgl. dazu I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis: HDG I/2a, 85-125, mit vielen Texthinweisen, besonders aus Gregor von Nyssa und Augustinus.
477 Athanasius, C.Gent. 35.
478 Gregor von Nazianz, or. 2,5. Dazu, C. Moreschini, in SChr 358,62-70.
479 Gregor von Nyssa, Virg 11,1-3: SChr 119,380-386.
480 Augustinus, conf. X 6,26-8,38.
481 Vgl. etwa Augustinus, en.Ps. 134,4.

die Erarbeitung der theologischen Methodologie und den Gebrauch der theologischen Prinzipien waren[482].

Im eigentlich *theologischen* Bereich ist die griechische Auffassung von der göttlichen Unveränderlichkeit hervorzuheben, die der voluntaristischen Konzeption des gegenwärtigen Gottes in der Bibel entgegensteht. Diese den Griechen eigene Grundidee des Göttlichen gab nicht allein in den meisten theologischen Kontroversen die Richtung an. Sie bildete auch einen Graben zwischen einer als Wissenschaft der ewigen Ideen und einer als Glaubenswissenschaft verstandenen Theologie[483]. Dabei ist allerdings nicht zu übersehen, dass die historisch orientierte Theologie eines Augustinus nicht ohne Parallelen zu der „Religionsgeschichte" des Porphyrius war[484].

Die *kosmologische* Sicht der christlichen Autoren war ihrerseits mit philosophischen Auffassungen konfrontiert, welche die Ewigkeit der Welt oder der Materie sowie die Vorsehung und den Ursprung des Übels betrafen[485]. In diesem Zusammenhang wurden die Begriffe der Schöpfung aus dem Nichts und der Verantwortlichkeit des freien Menschen weiterentfaltet. Damit war auch gegeben, dass die Theologen zur Göttlichkeit des Logos, bzw. zu seiner Nicht-Geschöpflichkeit Stellung beziehen[486] und das Problem der Gratuität der göttlichen Gnade abklären mussten[487]. Gleichzeitig waren damit die Voraussetzungen für ein tieferes Verstehen der Gegenwart Gottes in der Geschichte gegeben, um die sich die ganze christliche Theologie fortwährend bemüht. Sie steht nämlich immer vor der Frage, wie sich der alles überragende Gott einen in aller Freiheit liebenden Partner schaffen konnte.

Was die Anthropologie angeht, wurden die Theologen der Reichskirche dazu angeregt, die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott, die homoiosis theo, genauer zu umschreiben und den Ursprung der menschlichen Seele zu bestimmen. Gerade in diesem Zusammenhang mussten sie sich auch Rechenschaft über den Sinn der theologischen Arbeit geben. Im Blick auf das *creatus ad imaginem et similitudinem Dei* stellte sich ihnen nämlich die Frage, wie weit der gläubige Mensch Gott aus seiner Ähnlichkeit mit ihm erkennen und gerade so zu einer umfassenderen Gleichförmigkeit mit Gott gelangen kann[488].

Bei der Behandlung der *ethischen* Frage half die griechische *paideia* den christlichen Autoren, über die Bestimmung des Menschen und sein wahres Glück nachzudenken. Von ihr geleitet, gelangten sie dazu, den Weg zum Ziel des menschlichen Leben als einen Weg der Loslösung und Reinigung (*apatheia*), der Tugend und des Gebetes näher zu bestimmen und dabei auch die sozialen Aspekte miteinzubeziehen. Es ist indes klar, dass gerade

---

[482] Für andere Themen vgl. C. Stead, Philosophie und Theologie, 103-150.
[483] Vgl. B. Studer, Gottesbegriff, besonders 174ff; 184f.
[484] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1), 545-548.
[485] Vgl. L. Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung: HDG II/2a,30-70.
[486] Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 131ff.
[487] Vgl. B. Studer, Grazia: DPAC II, 1678-1688.
[488] Vgl. L. Scheffczyk (Hrsg), Bild Gottes.

diese verschiedenen Aspekte der menschlichen Existenz im Grunde mit den Motiven zusammenfielen, derentwillen der gläubige Christ Theologie treibt. Es geht hier wie dort, in der Theorie so gut wie in der Praxis, um die Erlangung der wahren Weisheit, um die Einigung des ganzen Kosmos mit dem einen Gott[489].

Zusammenfassung

Wie aus dem Gebrauch der Wörter *philosophia*, *theologia* und anderen hervorgeht, war die Haltung der Autoren der Reichskirche gegenüber der griechisch-römischen Philosophie zwiespältig. Sie reichte von einer theoretisch vollständigen Ablehnung, wie etwa bei Ambrosius, über eine weit verbreitete praktische Übernahme, wenigstens von einigen Elementen, bis zur theoretischen, wenn auch bedingten Rezeption bei Augustinus.

Die Auseinandersetzung zwischen dem christlichen und antiken Denken philosophischer Art erfolgte vor allem in der Verbreitung des Glaubens. Die christlichen Autoren bemühten sich, „für die Griechen Griechen, für die Lateiner Lateiner“ zu sein. Soweit es sich dabei um eigentliche Polemiken handelte, suchten sie ihre nicht-christlichen Gegner mit den eigenen Waffen zu schlagen, die eigenen Positionen mit *argumenta ad hominem* zu verteidigen. Ein solches Vorgehen kennzeichnete auch die Auseinandersetzung mit den Häretikern, in der es sich darum handelte, die wahre Glaubenslehre mit philosophischen Mitteln abzugrenzen und zu begründen. Es gab jedoch auch christliche Denker, die aus persönlichem Interesse auf die Meinungen der Philosophen „von draussen“ zurückgriffen, um gerade auf diese Weise ihren Glauben zu vertiefen. Dieses im Grunde genommen tief menschliche Anliegen, wie es besonders grossen Genies vom Schlage eines Gregors von Nyssa oder eines Augustinus eigen war, trug auch einen apologetischen Zug an sich. Auf dem Spiel stand nämlich die eigene Identität. Solche Menschen fühlten sich gedrängt, sowohl sich selbst als auch anderen die Übereinstimmung des christlichen Glaubens mit der antiken Kultur aufzuzeigen, im Licht des Glaubens den Anspruch auf ein kulturelles Heimatrecht geltend zu machen.

Auf allen Ebenen der Begegnung der antiken Philosophie und der christlichen Glaubensbegründung sind positive und negative Züge festzustellen. Auf der einen Seite kamen gewisse Aspekte des Evangeliums klarer zum Ausdruck. Das gilt etwa vom Universalismus der christlichen Religion und von der menschlichen Freiheit. Vor allem verhalf die Konfrontation mit dem griechischen Geist den christlichen Denkern dazu, verborgene Reichtümer des Evangeliums freizulegen und damit eine zeitgemässe Spiritualität zu entwickeln. Auf der anderen Seite nahm die christliche Religion

[489] Vgl. oben die Hinweise auf die Begriffe theologia, philosophia, exercitatio. Dazu u.a. R. Holte, Béatitude et sagesse.

unter dem Einfluss der antiken Philosophie eine ausgeprägt intellektualistische Form an. Sie wurde lehrhafter, dogmatischer, ja man kann sagen, aufklärerischer. Im besonderen förderte das Eingehen auf die philosophischen Anliegen der Antike die Tendenz, die Diskussion über den Glauben auf die Fragen nach Gott, nach dem Logos und nach der Seele einzuschränken. Doch wenn unter dem Einfluss der antiken Philosophie das theologische Denken rationaler, um nicht zu sagen rationalistischer wurde, ist gleich hinzufügen, dass es damit auch in einem umfassenderen Sinn zu einem Suchen der ewigen Weisheit wurde.

Das philosophische „Gespräch" bahnte ebenso eine gewisse Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie in der heutigen Bedeutung an. Gewiss verstanden die Christen der Reichskirche wie schon ihre Vorgänger unter *philosophia* den *intellectus fidei* oder auch das vollkommene christliche Leben. Doch die Art und Weise, in gewöhnlich verächtlichem Sinn von den „Philosophen von draussen" zu sprechen, schloss die Unterscheidung ein zwischen dem, was aus der Bibel bekannt ist, und dem, was ohne Bibel zu erkennen ist. Diese Unterscheidung wurde allerdings bei jenen Autoren illusorisch, die alle philosophischen Wahrheiten aus der Bibel oder aus Mose herleiteten. Ferner ist in den wissenschaftlichen Erwägungen, die der Erklärung der *Genesis* dienten, die Unabhängigkeit der Physik von der Bibel vorausgesetzt. Das trifft selbst für Basilius und Ambrosius, natürlich aber noch viel mehr für Augustinus zu. Weiter ist in der Unterscheidung zwischen *auctoritas* und *ratio*, zwischen *probationes atechnicae* und *probationes technicae* die Unterscheidung zwischen Gewissheit des Glaubens und der Gewissheit der Vernunft mitgemeint. In diesem Rahmen spricht Augustinus von zwei Erkenntniswegen und unterscheidet zudem zwei Formen von *credere* oder *assentire*. Im weiteren stand zwar die Theorie von der ursprünglichen Philosophie oder von den biblischen Entlehnungen der Philosophen der Idee einer von Glauben unabhängigen Philosophie sicher entgegen. Doch wurde sie zum Teil von der Theorie der religiösen Inspiration aller Völker sowie von der Auffassung von der universalen Sorge Gottes um alle Menschen (vgl. *Röm* 1,17; *Apg* 17) gemildert. Bei Augustinus schliesslich begegnet ein eindeutiger Ansatz zur Unterscheidung von Theologie und Philosophie im späteren Sinn. Gewiss stimmt es, dass er unter der *verissima philosphia* den *intellectus fidei* oder die *ratio fidei* versteht, das heisst, ungefähr den Bereich des Denkens, der heute als Theologie bezeichnet wird. Doch verteidigte er die Rechte der Naturwissenschaft. Vor allem übernahm er für seine theologische Arbeit philosophische Mittel, Methoden und Lehrauffassungen also, die als solche nicht aus der biblischen Offenbarung stammten, sondern vielmehr „von aussen her" in den Dienst des Glaubens an das Wort gestellt wurden.

Zweiter Teil:

Die Grundzüge der theologischen Arbeit

In den vorausgehenden Kapiteln ging es darum, den Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die Bischöfe und die Theologen der Reichskirche sich bemühten, den christlichen Glauben tiefer zu verstehen und ihre eigene Einsicht in die Heilsgeheimnisse ihren Mitmenschen weiterzugeben. Näherhin war die Rede von der Lage der Kirchen des vierten und fünften Jahrhunderts und den sich daraus ergebenden intellektuellen Bedürfnissen der damaligen Gläubigen. Ausserdem stand der sozio-politische, literarische und philosophische Hintergrund der reichskirchlichen Theologie zur Diskussion. Es ging also nicht darum, das damals übliche theologische Vorgehen selbst zu umschreiben.

Bei der Beschreibung der kulturellen und religiösen Umwelt der reichskirchlichen Theologie war es jedoch unmöglich, die eigentlich methodologischen Fragen auszuklammern. Bestimmte Elemente der theologischen Methodologie von damals mussten ohne weiteres in den Blick fallen. Man konnte nicht die pastoralen Anliegen der nachnizänischen und der vorchalzedonensischen Zeit behandeln, ohne dabei bereits das Ziel oder die Ziele der theologischen Arbeit ins Auge zu fassen. Bei der Behandlung des geschichtlichen Vorgehens oder der christlichen Bewertung der Philosophie kam auch die Bedeutung der Bibel als *historia sacra* und als Wort Gottes zur Sprache. Die Darlegungen über die rhetorischen und philosophischen Beweisverfahren schlossen ganz natürlich das Verhältnis von Glauben und Vernunft ein. Die Hinweise auf die rhetorischen Lehrbücher und die philosophischen Doxologien drängten bereits die Frage auf, ob die Autoren der Reichskirche vielleicht nicht auch versuchten, das christliche Denken in einem gewissen Sinn zusammenzufassen.

Wenn nun der zweite Teil zum Ziel hat, die Grundzüge der theologischen Arbeit der reichskirchlichen Autoren selbst zur Darstellung zu bringen, sollen die bisher mehr beiläufig gemachten diesbezüglichen Feststellungen nicht ausser acht gelassen werden. Vor allem ist als Ergebnis der ersten vier Kapitel festzuhalten, dass die in der Einleitung gemachte Behauptung berechtigt ist, die damalige Theologie im Blick auf ihre biblische Grundorientierung darzustellen. Im fünften Kapitel sollen darum die verschiedenen biblischen Zugänge zur Sprache kommen. Das sechste Kapitel wird dann die göttliche Autorität der Bibel und zugleich alle Autoritäten behandeln, welche die authentische Rezeption des Wortes Gottes verbürgen. Im siebten Kapitel wird weiter zu zeigen sein, wie Glaube und Vernunft beim tieferen Verstehen der Heiligen Schrift zusammenwirken. Abschliessend sollen die Versuche der damaligen Theologen gewürdigt werden, die biblischen Gegebenheiten zu einem Gesamtbild zusammenzufassen.

Kapitel 5: Eine biblisch fundierte Theologie

Schrifttum

Alexandre M., La théorie de l'exégèse dans le „De hominis opificio" et l'„In Hexaemeron": M. Harl (Hrsg.), Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse (Leiden 1971), 87-110. – Auf der Maur H., Feiern im Rhythmus der Zeit. Herrenfeste in Woche und Jahr = Gottesdienst der Kirche I, Regensburg 1983. – Augè M., u.a., L'anno liturgico = Anamnesis 6, Genova 1988. – Balido G., Regole e leggi logiche in alcuni passi del De doctrina christiana di Agostino: G. Ceriotti (Hrsg.), „De doctrina christiana" di Agostino, 121-131. – Barrett C.K., The Interpretation of the Old Testament in the New: The Cambridge History of the Bible I, Cambridge 1970. – Baud R.-C., Les „règles" de la théologie d'Origène: RchSR 55 (1967) 161-208. – Bömer F., Der Commentarius: Hermes 81 (1953) 210-252. – Bori C., Circolarità e sviluppo nell'interpretazione spirituale: „Divina eloquia cum legente crescunt" (Gregorio M., In Hiez. I,VII,8): ASE 2 (1985) 263-274. – Brabant O., Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin, Gembloux 1971. – Cavalcanti E., Dai „testimonia" all'"armonia delle Scritture". La raccolta dei profetii nel libro XVIII del De civitate Dei: ASE 11 (1994) 491-510. – Cavallera F., Les „Quaestiones hebraicae in Genesim" de s. Jérôme et les „Quaestiones in Genesim" de s. Augustin: Misc.Ag. II,359-372. – Ceriotti G. (Hrsg.), „De doctrina christiana" di Agostino d'Ippona = L.F. Pizzolato – G. Scanavino (Hrsg.), Lectio Augustini 21, Roma 1995. – Daniélou J., Akolouthia chez Grégoire de Nysse: RvSR 27 (1953) 219-249. – Doucet D., L'ars memoriae dans les Confessions: REAug 33 (1987) 49-69. – Drobner H., Person-Exegese und Christologie bei Augustinus, Leiden 1986. – Duval Y.M., S. Jérôme, Commentaire sur Jonas = SChr 323, Paris 1985. – Esper M., Enkomiastik und Christianismos in Gregors epideiktischer Rede auf den Heiligen Theodor: A. Spira (ed.), The Biographical Works of Gregory of Nyssa (Cambridge Ma. 1984), 145-159. – Fischer B., Die Psalmen als Stimme der Kirche, Trier 1982. – Folsom C., The Liturgical Preaching of St. Leo the Great, Diss. S. Anselmo, Roma 1990. – Foster D., Eloquentia nostra (DDC IV VI 10): A study of the place of Classical Rhetoric in Augustine's De Doctrina Christiana Book Four: Aug. 36 (1996) 459-494. – Gaeta G., Il Liber Regularum di Ticonio. Studio sull'ermeneutica scritturistica: ASE 5 (1988) 103-124. – Gögler R., Ptolemaios: LThK 8 (1963) 893f. – Grossi V., Il contesto battesimale dell'oratio dominica nei commenti di Tertulliano, Cipriano ed Agostino: Aug. 20 (1980) 205-220. – Jay P., Jérôme et la pratique de l'exégèse: J. Fontaine – C. Pietri, Le monde latin antique et la Bible (Paris 1985), 523-541. – Kees R.J., Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa = Suppl.Vig.Chr. 30, Leiden 1995. – La Bonnardière A.-M., Recherches de chronologie augustinienne, Paris 1965. – A.-M. La Bonnardière, „Speculum quis ignorat": A.-M. La Bonnardière (Hrsg.), Saint Augustin et la Bible = Bible de touts les temps 3 (Paris 1986), 401-409. – Leeman A.D. – Pinkster H., M.T.Cicero, De oratore libri III, Kommentar II, Heidelberg 1985. – Liébaert J., La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne, Lille 1961. – Maas W., Unveränderlichkeit Gottes, München 1974. – Maritano M., Il „lector" nel „Commento al vangelo di Matteo" di Girolamo: S. Felici (Hrsg.) Esegesi e catechesi nei Padri (Roma 1994), 33-63. – Mayer C., Cathecizandis rudi-

bus (De): AugLex 1 (1994) 794-805. – Mayer C.P., „Res per signa". Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift De doctrina christiana und das Problem der Datierung: REAug 20 (1974) 100-112. – Mayer C.P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins II. Die antimanichäische Epoche, Würzburg 1974. – Merkel H., Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche = Traditio Christiana 3, Bern, – Meyer H.B., Eucharistie = Gottesdienst der Kirche 4, Regensburg 1989. – Miyatani Y., Grundgedanke und Bedeutung der augustinischen Hermeneutik in De Doctrina Christiana: Kwansei Gakuin Univ.Annual Studies 23 (1974) 1-14. – Mühlenberg E., Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea: J. van Oort & U. Wickert (Hrsg.), Exegese, 132-147. – Neri U. (Hrsg.), Basilio di Cesarea, Il battesimo = Testi e ricerche di Scienze religiose, Brescia 1976. – Pollard T.E., Johannine Christology and the Early Church, Cambridge 1970. – Pollastri A., Le Quaestiones di Agostino *su Genesi*: ASE 5 (1988) 77-96. – Prinzivalli E., Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi = Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle religioni 2, L'Aquila-Roma 1988. – Richard R., Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens: MélSR 4 (1947) 5-54. – Rist J.M., Augustine. Ancient Thought Baptized, Cambridge 1994. – Schendel E., Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Kor 15,24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4.Jh., Tübingen 1971. – Schütz W., Geschichte der christlichen Predigt, Berlin 1972. – Siddals R.M., Logic and Christology in Cyril of Alexandria: JThST 38 (1987) 341-367. – Sieben H.J., Athanasius über den Psalter: ThPh 48 (1973) 157-173. – Sieben H.J., Die „res" der Bibel. Eine Analyse von Augustins De doctrina christiana I-III: REtA 21 (1975) 72-90. – Sieben H.J., Exegesis Patrum, Roma 1983. – Simonetti M., Le Quaestiones di Teodoreto su Genesi e Esodo: ASE 5 (1988) 39-56. – Simonetti M., Sull' interpretazione patristica di Proverbi 8,22: Studi sull'arianesimo, Roma 1965. – Siniscalco P., Christum narrare et dilectionem monere: Aug. 14 (1974) 605-623. – Siniscalco P., La teoria e la tecnica del commentario biblico secondo Girolamo: ASE 5 (1988) 225-238. – Staub A., Die exegetische Methode des Hieronymus im Kommentar zum Zwölfprophetenbuch, Uznach 1978. – Studer B. Das christliche Fest, ein Tag der gläubigen Hoffnung: Studia Anselmiana 95 (Roma 1988), 517-529. – Studer B., Die anti-arianische Auslegung von Psalm 23,7-10 in De Fide IV,1-2 des Ambrosius von Mailand: Y. Duval (Hrsg.), Ambroise de Milan (Paris 1974), 245-266. – Studer B., Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen: FS. M. Pellegrino (Torino 1975), 915-930. – Studer B., Paolo, modello di speranza, nella predicazione di Agostino: L. Padovesi (Hrsg.), Il Simposio di Tarso su s. Paolo Apostolo (Roma 1994), 165-172. – Van Oort J., Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustins' De Stad van God en de bronnen van zijn leer der twe steden (rijken), s'Gravenhage 1986. – Verwilghen A., Christologie et spiritualité selon s. Augustin. L'hymne aux Philippiens, Paris 1985. – Vian G.M., Le „Quaestiones" di Filone, ASE 9 (1992) 365-386. – Wyrwa D., Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangeliums: J. van Oort u. U. Wickert (Hrsg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon, 185-216. – Zumkeller A., Agone christiano (De-): AugLex 1 (1994) 222-227. – Zwinggi A., Der Wortgottesdienst bei Augustinus, Diss. Fribourg 1969, teilweise veröffentlicht: LJ 20 (1970) 4-10; 92-113; 129-140, sowie ALW 12 (1970) 85-129.

Die reichskirchliche Theologie besass wie die theologischen Überlieferungen der vorausgehenden christlichen Jahrhunderte ihre Grundlage in der Heiligen Schrift[1]. Um diese biblische Orientierung werten zu können ist von der für die ganze antike Kultur fundamentalen Unterscheidung von *res* und *verba* auszugehen[2]. In der säkularen Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Rhetorik, zwischen Theorie und Praxis ging es nämlich immer um die Wahrheit und ihren entsprechenden Ausdruck. Auf die hier zu untersuchende Interpretation literarischer Texte angewandt standen immer die *dianoia* und die *aletheia* in Frage[3]. Konkreter ausgesprochen: wer auf die Worte und damit auf die Absicht ihres Autors achtet, hat es mit einem geschriebenen Zeugnis einer Überlieferung oder einer persönlichen Erfahrung zu tun. Wer hingegen auf die Wirklichkeiten oder auf die Wahrheit schaut, versucht die Dinge selbst zu erklären, von denen die Texte reden und Zeugnis ablegen.

Wenn man sich mit Marrou an die technische Terminologie halten will, welche die antiken Rhetoren und Philosophen in ihren hermeneutischen Überlegungen selbst verwendet haben, kann man sich auch wie folgt ausdrücken: Die *enarratio*, die Auslegung, erfolgt als *interpretatio verborum*, als Erklärung des Ausdruckes, oder als *cognitio historiarum*, als Erläuterung dessen, was erzählt wird[4]. Marrou selbst verweist in bezug auf diese Unterscheidung auf Cicero, der sicher im Anschluss an griechische Quellen in *De oratore* festgestellt hat: *„In grammaticis poetarum pertractatio, historiarum cognitio, verborum interpretatio, pronuntiandi quidem sonus“*[5]. In der Praxis betraf die historische Erkenntnis die Namen der Personen und Orte, aber nicht unbedingt den Ablauf und die Ursachen des Geschehens. In gewissen Traditionen umfasste sie aber, wie sich zeigen wird, auch den allegorischen Sinn der *res gestae*, der erzählten Dinge.

Wie wichtig die Unterscheidung von *verba* und *res*, von *dianoia* und *aletheia* für das Verständnis der Auslegung und des Gebrauches der Bibel ist, mögen folgende Hinweise erhellen. In seinen Homilien zum Sechstagewerk

---

[1] Vgl. die Handbücher der Dogmengeschichte, wie J. Beumer, Theologische Methode: HDG I/6; die einschlägigen Stichwörter der Lexika, wie Bibel IV/1: TRE 6 (1980) 132-162; die Einleitungen zur patristischen Exegese, wie C. Mondésert (Hrsg.), Le monde grec ancien et la Bible, und J. Fontaine – C. Pietri (Hrsg.), Le monde latin antique et la Bible. Vgl. im besonderen J. van Oort – U. Wickert (Hrsg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon.

[2] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 45 und 323. Zum philosophischen Hintergrund, G. Reale, Storia III,336-342; J.F. Courtine, res: HWP 8 (1992) 892-901 (mit Texten und Studien); K. Pollmann, Doctrina Christiana, 167-173: res – signum – verbum. – Dazu Hilarius, Tr.Ps. 1, praef. 5 und 1,8; Augustinus, conf. XII 23,32.

[3] Vgl. zu dieser Unterscheidung C. Schäublin, Christliche Exegese, besonders 159-164.

[4] H.I. Marrou, Éducation, 375ff.

[5] Cicero, De orat. I,187(42) – Vgl. A.D. Leeman – H. Pinkster, Kommentar II, 90f, mit Quintilian, Instit. I 8: „Tongebung – Dichterlektüre – Erkenntnis der Wortbedeutungen – Historische Sacherklärungen“. – In bezug auf die griechischen Quellen vgl. H.I. Marrou, Éducation, 232, mit dem Hinweis auf die griechische Terminologie: glossematikon – historikon, aus Dionysius Thrax, Scholia, 10,9. Dazu auch Quintilian, Instit. I 9,1: loquendi ratio: methodike – enarratio auctorum: historike.

gibt sich Basilius im Gefolge von Origenes und anderen viel Mühe, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *arche* herauszustellen; wichtiger ist ihm indes offensichtlich, sachlich abzuklären, wie der Beginn der Schöpfung selbst zu verstehen ist[6]. Nicht weniger interessant sind die Darlegungen, die Augustinus in *De doctrina christiana* über die *signa ambigua* macht[7]. Er unterscheidet dabei das, was *proprie*, von dem, was *translate* ausgesagt wird. Die *translata* schränkt er jedoch nicht auf die übertragenen Worte, auf die Metaphern, ein, sondern er schliesst darin auch die *res* mit ein, sofern sie Zeichen oder Symbole von etwas anderem sind[8].

Mit diesen wenigen Angaben ist auch ausgesprochen, dass die Unterscheidung von *verba* und *res* und ihr Verhältnis zueinander sehr komplex sind. Wenn im folgenden dieser Sachverhalt etwas vereinfacht dargestellt wird, geschieht es nur deshalb, um die zwei unbestreitbaren Grundtendenzen in der Verwendung der Bibel durch die reichskirchlichen Autoren aufzudecken. Dabei soll an erster Stelle die Bewegung zur Sprache kommen, die von den *verba* ausgehend zu den *res* gelangt, obwohl die Bewegung, die von den *res* zu den *verba* schreitet, sowohl chronologisch als auch quantitativ den Vorrang hat.

A. Die Auslegung der heiligen Worte

1. Zur Verchristlichung der exegetischen Gattungen

Wer die Tragweite der Bewegung von den *verba* zu den *res* voll verstehen will, wird sich den literarischen Rahmen gegenwärtig halten, in der sie jeweils vollzogen wurde. Es war bereits im Zusammenhang der *eruditio veterum* und dann wiederum in den Darlegungen über die *sapientia veterum* von der Rezeption der exegetischen Gattungen, d.h. der *quaestiones et responsiones* und des Kommentars, die Rede. Dennoch soll die Frage nochmals erörtert werden, um damit die christlichen Züge dieser Rezeption noch genauer herauszustellen.

a. *Quaestiones et responsiones*

Wer eine christliche Literaturgeschichte etwas aufmerksam durchgeht, dem muss sogleich auffallen. wie viele Schriften unter dem Titel *quaestiones et responsiones* oder wenigstens in dieser literarischen Form überliefert worden sind[9]. In der nachnizänischen Zeit werden solche Schriften Eusebius

[6] Basilius. Hex.I,2-6: SChr 26,92-112.

[7] Augustinus, doct.chr. III 5,9-10,14. – Dazu die Kommentare zu doctr.chr. III, besonders den Kommentar von K. Pollmann, Doctrina christiana, 147-196.

[8] Vgl. auch Augustinus, trin. XV 9,15: allegoriae in verbis et in factis.

[9] Vgl. oben, 128ff.; 171. Bezüglich der Bibliographie sind vor allem folgende Studien im Auge zu behalten: H. Dörrie – H. Dörries, Erotapokriseis: RAC 6 (1966) 342-370; C. Schäublin, Antiochenische Exegese. Dazu auch B. Neuschäfer, Origenes, 342, sowie Eusebius, H.E. V 13,8: zu Tatian.

von Cäsarea[10], Diodor von Tarsus[11], Cyrill von Alexandrien[12], Theodoret von Cyrus[13], dem sog. Ambrosiaster[14], Hieronymus[15] und Augustinus[16] zugeschrieben. Man kann zudem noch die ersten exegetischen *quaestiones et responsiones* des Philo von Alexandrien dazu rechnen, sofern sie in dieser Zeit in der lateinischen Übersetzung verbreitet wurden[17].

Soweit *problemata* oder *zetemata* Bibel betreffen, ist zu unterscheiden zwischen denen, in welchen die Verfasser besonders schwierige Fragen zu einzelnen Bibeltexten herausgriffen, und denjenigen, in denen sie in grösseren Teilen der Bibel nach eigenem Belieben auf eine Schwierigkeit nach der anderen eingehen. Zur ersten Gruppe sind etwa die Schriften des Augustinus *De diversis quaestionibus LXXXIII* und *De octo Dulcitii quaestionibus*[18] und die Schrift Theodorets *Quaestiones in loca difficiliora scripturae*[19] zu zählen. Für die andere Gruppe, die Schäublin unter dem Begriff „Problemkommentare" zusammenfasst, sind etwa die *Glaphyra* (zierliche Erklärungen), in denen Cyrill ausgewählte Texte des Pentateuchs erklärt[20], oder auch die *Quaestiones Evangeliorum* (*Mt* und *Lk*) des Augustinus anzuführen[21]. Im übrigen sei nochmals daran erinnert, dass solche *quaestiones et responsiones*, wie etwa jene des Ambrosiaster zum Alten und Neuen Testament, nicht rein exegetisch sind[22]. Soweit sie sich aber mit biblischen Problemen befassen, gehen sie grundsätzlich vom Wortlaut der Bibel aus. Damit soll allerdings nicht gesagt sein, dass die Fragen, die an den Text gestellt wurden, nicht von einem dogmatischen oder pastoralen Vorverständnis, also von irgendwelchen *res* nahegelegt waren.

Solche Voraussetzungen betrafen nicht nur einzelne Aspekte der christlichen Lehre, sie waren vielmehr oft von allgemeiner Bedeutung. So wurden exegetische Fragen vom apologetischen Standpunkt aus gestellt. In diesem Bereich befasste man sich seit dem zweiten Jahrhundert mit Schwierigkeiten der Genealogien Jesu im Matthäus- und Lukasevangelium oder den Unklarheiten in den Auferstehungsberichten[23]. Gegenüber den Heiden, aber noch mehr gegenüber häretischen Strömungen, war es nötig, auf die Fragen

[10] Vgl. L. Perrone, Eusebio di Cesarea: ASE 7 (1990) 417-435. mit den Hinweisen auf Acacius von Cäsarea und Eusebius von Emesa.

[11] Vgl. C. Schäublin, Antiochenische Exegese, 43-65.

[12] Vgl. Cyrill von Alexandrien, De adoratione et cultu in spiritu et veritate (CPG 5200).

[13] Vgl. M. Simonetti, Teodoreto: ASE 5 (1988) 39-56.

[14] Vgl. Ambrosiaster, Quaest. VT et NT (CPL 185).

[15] Vgl. F. Cavallera, Quaestiones in Genesim": Misc.Ag. II, 359-372.

[16] A. Pollastri, Agostino: ASE 5 (1988) 77-96.

[17] Vgl. G.M. Vian, Filone: ASE 9 (1992) 365-386.

[18] Vgl. die Ausgabe in BAug 10, mit der Einleitung von G. Bardy, BAug 10,11-50.

[19] Theodoret, Quaestiones in Octateuchum (CPG 6200) und Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon (CPG 6201).

[20] Cyrill von Alexandrien, Glaphyra in Pentateuchum (CPG 5201).

[21] Augustinus, Quaestiones Euangeliorum (CPL 275).

[22] Ambrosiaster, Quaest. VT et NT, nn. 1f; 91-95.

[23] Vgl. Augustinus, cons. (CPL 273). – Es handelt sich um eine Schrift, hinter der eine lange Tradition steht. Vgl. dazu H. Merkel, Pluralität der Evangelien, sowie H. Merkel, Consensu evangelistarum (De-): AugLex 1 (1994) 1228-1236.

zu antworten, die sich bei der Lektüre alttestamentlicher Texte aufdrängten, die zu anthropomorph von Gott zu sprechen schienen oder von der Sittlichkeit der Patriarchen handeln[24]. Wenn gewisse Autoren dabei auf die allegorische Auslegung auswichen, näherte sich diese Art von Bibelerklärung offensichtlich der Homerexegese, wie sie etwa von Porphyrius gepflegt wurde[25]. In dieser mehr polemischen Perspektive wurden auch Fragen gestellt und beantwortet, welche die Einheit des Alten und Neuen Testamentes angehen[26]. Dazu gehört in etwa auch die Diskussion, die Hieronymus und Augustinus über die Bedeutung des hebräischen Urtextes und die griechische Übersetzung geführt haben[27]. Während der erste in *Quaestiones hebraicae in Genesim* für die *veritas hebraica* eintrat, verteidigte der zweite in *Quaestiones in Genesim* die Autorität der Septuaginta. Schliesslich ist nicht zu vergessen, dass die exegetischen *quaestiones et responsiones* das dialogische Vorgehen der Schule widerspiegeln, wie etwa aus den exegetischen Schriften des Didymus hervorgeht[28], und zudem weitgehend auch der katechetischen Unterweisung entsprachen[29].

Bei einem Überlick über die exegetische Gattung der *quaestiones et responsiones* stellt man indes bei den verschiedenen Autoren, sei es des Ostens oder des Westens, ziemlich bald eine gewisse Einförmigkeit fest. Diese recht beachtliche Übereinstimmung erklärt sich zwar weitgehend vom Inhalt her, konkret durch die apologetischen und polemischen, traditionell gewordenen Anliegen. Doch entscheidender war die Tatsache, dass die Theologen der Reichskirche, wie schon zuvor die frühchristlichen, in den mehr oder weniger ähnlich geführten Schulen mit dieser Form von Auslegung vertraut geworden waren[30]. Im damaligen Schulbetrieb hatten sie auch gelernt, Fragen nicht allein aus apologetischen, sondern auch aus einer wissenschaftlichen Neugierde (*curiositas*) heraus zu stellen, sich nicht nur um die *utilitas*, sondern auch um die *delectatio* zu bemühen. Theodoret bezeugt dieses Anliegen ganz eindeutig, wenn er in der Einleitung zu seinen *Quaestiones in Genesim* zwischen den Fragen, die *dyssebos*, und jenen, die *philomathos* gestellt werden, ausdrücklich unterscheidet[31].

---

[24] Vgl. gewisse Ausführungen bei Augustinus, Contra Faustum, wie 22,5.60: über Loth. Dazu F. Decret, Manichéisme, 146f: Das AT zerstört sich selbst.

[25] Vgl. J. Pépin, Tradition, 56-80: Porphyre, exégète d'Homère, sowie besonders C. Schäublin, Antiochenische Exegese, 60-65: zu Porphyrius und Diodor, sowie H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung I, 42ff.

[26] Vgl. Augustinus, Contra Faustum 17f. Dazu F. Decret, Manichéisme, 147f: „Christus verwarf das AT", sowie 148f: „Die Christen lehnen das AT ab."

[27] Vgl. F. Cavallera, Quaestiones, 359-372.

[28] Vgl. weiter die häufigen rhetorischen Fragen in den biblischen Kommentaren und Homilien, wie z.B. bei Hilarius, Co.Mt. 23,4ff, oder Basilius, Hex.II,3. Dazu auch H.I. Marrou, Éducation 376, mit den Beispielen aus dem Grammatikunterricht.

[29] Vgl. Basilius, De baptismo (CPG 2896), der die zweite Rede mit einem Verzeichnis der in Frageform überschriebenen Kapiteln beginnt (ed. Neri 300ff). Interessant ist auch Hieronymus, ep.36,1, der die Methode angibt, mit der er auf die Fragen von Damasus antworten will.

[30] Vgl. C. Schäublin, Christliche Exegese.

[31] Theodoret, Quaest.Gen.: MG 80,76B.

b. *Commentarius*

Die *libri commentarii*, im Griechischen *hypomnemata*, bestehen aus fortlaufenden Auslegungen einer vollständigen schriftlichen Vorlage[32]. Sowohl die lateinische als auch die griechische Terminologie meinen damit eine Sache, die mit Gedächtnis zu tun hat. Sie lässt an Notizen und Aufzeichnungen denken, die dem Gedächtnis als Stützen dienen sollen[33]. In etwa wecken sie auch die Vorstellung einer Nachschrift des Vortrags eines Lehrers, der – wie es im antiken Schulbetrieb üblich war – die Schrift eines klassischen Autors erklärte.

Die letzte Bedeutung trifft auch für manche Erklärungen der Heiligen Schrift zu, wie im besonderen für die Bibelkommentare des Didymus von Alexandrien[34]. Im christlichen Bereich kann man allerdings auch in einem weiteren Sinn von Kommentar sprechen. Das kommt klar in einem Text zum Ausdruck, in dem Hieronymus sich auf das exegetische Werk des Origenes bezieht. Es ist darin die Rede von *scholia*, *homiliae* und *tomoi*[35]. Mit Scholien sind kurze erklärende Hinweise oder Bemerkungen gemeint. Es ist jedoch nicht die Kürze, die sie in erster Linie von anderen Erklärungen unterscheidet. Ihr Hauptkennzeichen ist vielmehr der Umstand, dass sie sporadisch gemacht, vielleicht an den Rand einer Schrift geschrieben wurden. Darum heissen sie auch *notae*. Werden sie *excerpta* genannt, kommt darin zum Ausdruck, dass sie ausgewählt und zu Sammlungen von Notizen zusammengestellt wurden. Die Homilien (*tractatus dicti, sermones ad populum*) umfassen ein ganzes biblisches Buch oder wenigstens einen längeren biblischen Text. Weil sie jedoch für eine grössere Gemeinschaft bestimmt waren und meist im Verlaufe einer liturgischen Feier vorgetragen wurden, wurden sie rednerisch gestaltet[36]. Von der Methode der Auslegung waren sie allerdings von den Scholia und den Kommentaren im eigentlichen Sinn nicht verschieden. Die Kommentare, die oft als *tractatus dictati* bezeichnet werden, bestehen aus regelgerecht durchgeführten Erklärungen eines ganzen biblischen Buches oder vielleicht eines wichtigen Textes. Hieronymus nannte sie auch *disputationes maiores*[37]. Er selbst hielt sich bei dieser, man kann sagen, wissenschaftlichen Art der Auslegung an die *veritas hebraica*[38].

---

32 Vgl. ausser den schon oben zitierten Studien F. Bömer, Der Commentarius: Hermes 81 (1953) 210-252 (Der Kommentar als Gedächtnisstütze); H. Dörrie, Methode: ZNW 65 (1974) 121-138; Y.M. Duval, Jérôme = SChr 323; P. Jay, Jérôme; I. Hadot, Introductions aux commentaires; B. Neuschäfer, Origenes, besonders 57-84; M. Maritano, Il „lector", 33-63.

33 Vgl. I. Hadot, Arts libéraux, 163, mit Gellius, Noctes Atticae, XVI 8,1-6.

34 Vgl. E. Prinzivalli, Didimo il Cieco, 105f.

35 Vgl. P. Jay, Jérôme, 54f, mit Hieronymus, Praef. in transl. Origenis hom. in Ezechielem: ML 25,585f.

36 Vgl. z.B. Chrysostomus, Hom.Rom. 1; Theodoret, Co.I Cor. 11,33f: MG 82,320A: Schlussermahnung mit Doxologie. Dazu P. Jay, Jérôme, 148ff; P. Siniscalco, Girolamo: ASE 5 (1988) 225-238, besonders 234, mit Hieronymus, Co.Gal. 3, prol..

37 Hieronymus, Hebr.Qu.praef.: CChL 72,2.

38 Vgl. P. Jay, Pratique de l'exégèse, 536.

So legt er in der Einleitung zum Jonas-Kommentar auch eine beschreibende Definition dessen vor, was er als Kommentar betrachtet. „*Commentatoris officium sit,* sagt er, *ut quae obscura sunt breviter aperteque dilucidet et non tam disertitudinem ostentet suam quam sensum eius quem exponit edisserat*“[39]. Damit markiert er im Grunde genommen den Unterschied zwischen den Homilien und den Kommentaren. Während die Kommentare nur knappe Erklärungen enthalten und allein die Intention (*dianoia*) des Autors der betreffenden Schrift herausstellen sollen – sie ist also der dialektischen *akreibeia* vergleichbar – muss in den Homilien auch das Rednerische – die *oikonomia* – zur Geltung kommen, denn sie sollen die Hörer nicht nur belehren, sondern auch überzeugen[40]. Damit ist ausserdem ausgesprochen, dass sich die homiletischen Auslegungen der Bibel nicht nur in die Tradition der schulmässigen Lektüre der Dichter, Redner und Philosophen einfügten; sie schlossen sich vielmehr auch an die christliche Predigtüberlieferung an, die vieles mit den *declamationes* der Rednerschulen gemeinsam hatte, ihre letzten Wurzeln aber in der biblischen Verkündigung der Synagoge besass[41].

Wenn im übrigen Hieronymus auf der einfachen Sprache des Exegeten besteht, ist nicht zu übersehen, dass er sich auch über die Eile beklagen konnte, mit der er seine Schriften abfassen musste[42]. Offenbar hätte er ganz gerne auch gut geschrieben. Vor allem aber unterliess er es nicht, die stilistischen Schönheiten der biblischen Texte herauszustellen[43]. Augustinus ging dieser Hinsicht noch weiter, wenn er im vierten Buch von *De doctrina christiana* eigens den Stil des Amos, des Paulus und einiger christlicher Schriftsteller analysierte[44]. Selbst wenn hinter dieser Hochschätzung der literarischen Eigenheiten der Heiligen Schriften das apologetische Anliegen der Verteidigigung der christlichen Kultur steht, bestätigt sie dennoch gerade so, dass die Exegese von den *verba* ausgehen muss.

Die Kommentare im eigentlichen Sinn sind wahrscheinlich in philosophischen Kreisen des ersten Jahrhunderts vor Christus entstanden, die sich für die Werke des Aristoteles interessierten. Jedenfalls werden Kommentare von Plato-Schriften erst für die Zeit des Porphyrius bezeugt[45] Die Philologie übernahm diese Interpretationsart für die Auslegung der grossen Dich-

---

[39] Hieronymus, Co.Ion. praef. 23ff: SChr 323,162. – Vgl. P. Siniscalco, Girolamo: ASE 5 (1988) 223, mit anderen Texten. Zur exegetischen Terminologie des Hieronymus vgl. weiter A. Staub, Hieronymus, 31-45.

[40] Vgl. oben, S. 181.

[41] Vgl. A. Olivar, Predicación, 31-36.

[42] Vgl. Hieronymus, CoMt, praef, CCL 77,6. – Dazu auch Co.Gal., praef.: ML 26,333AB: über die Art, wie Hieronymus diktierte.

[43] Vgl. Y.M. Duval, Jérôme: SChr 232,64, mit In Nahum 3,1-4: CChL 76A,555. Dazu P. Siniscalco, Girolamo: ASE 5 (1988) 233.

[44] Vgl. Augustinus, doct.chr. IV 20,39-21,50. – Vgl. B. Studer, Delectare et prodesse, 572f, sowie D. Foster, Doctrina Christiana Book Four: Aug. 36 (1996) 459-494; K. Pollmann, Doctrina Christiana, besonders 215-244.

[45] Vgl. H. Dörrie, Methode: ZNW 65 (1974) 132.

ter, vor allem von Homer und Vergil. Porphyrius selbst erklärte auf diese Weise Homer, Donatus und Servius hingegen die Schriften von Vergil und Terenz[46]. Auf christlicher Seite erwies sich Origenes als der grosse Pionier der Kommentartechnik[47]. Diese oft wiederholte und auch weitgehend zutreffende Feststellung ist jedoch genauer zu fassen. Allein schon der Umstand, dass bereits Justinus im Dialog mit Tryphon den *Psalm* 21 durchgehend und regelgerecht kommentiert hatte[48], legt es nahe, Origenes in einen grösseren Zusammenhang hineinzustellen. Wie sehr dies nötig ist, geht noch klarer aus der Tatsache hervor, dass Hilarius in seinem Matthäus-Kommentar und Marius Victorinus in seinem Kommentar zu einigen paulinischen Briefen nicht von Origenes abhingen[49]. Selbst Hieronymus, der offensichtlich dem Meister von Alexandrien ungemein viel verdankte, wäre ihm nicht in diesem Masse gefolgt, wenn er nicht schon vorher durch die Schule des Donatus gegangen wäre, die ihrerseits im Zusammenhang der ganzen kaiserzeitlichen Schultradition zu sehen ist. Demgemäss sind auch die Ähnlichkeiten, die zwischen der antiochenischen und der späteren alexandrinischen Bibelauslegung bestehen, weniger durch den Einfluss des Origenes als durch die gemeinsame Bildungstradition zu erklären.

Eines ist jedenfalls sicher: Die Pflege des aus dem antiken Schulbetrieb übernommenen Kommentars führte die christlichen Autoren – zuerst Origenes und dann die bedeutenden Theologen der Reichskirche – zwar dazu, dem Wortlaut der Bibel entscheidenden Wert beizumessen. Die Bewegung, die von den *verba* der Heiligen Schrift selbst ausgeht, ist jedoch nicht allein durch die Rezeption des antiken Kommentars zu erklären. Vielmehr ist auch zu beachten, dass die Christen den jüdischen Brauch, im Gottesdienst die Bibel gemeinsam zu lesen, von Anfang an übernommen hatten[50]. Sehr bald wurde die Lesung der Thora, der Propheten und der Psalmen auf die apostolischen Schriften ausgedehnt, wie Justin um 150 eindrücklich bezeugte[51]. Die Christen der Frühzeit schätzten die Bibel nicht allein wegen ihrer Erzählungen über das Wort, das geschehen war (vgl. *Lk* 2,15), und ihrer wegweisenden und tröstenden Ermahnungen. Sie verstanden sie immer als Wort Gottes, das über allen Menschenworten steht[52] und erfuhren sie darum als ernstzunehmenden Anruf, als Appell zum Glauben an das Heilswirken Gottes.

Damit soll in keiner Weise das zuvor über die Rolle des Kommentars Gesagte zurückgenommen werden. Wie sehr diese literarische Gattung es nahelegte, von den *verba* der Schrift auszugehen, wird von ihren einzelnen

---

[46] Vgl. L. Holtz, Donat, 39f.
[47] Vgl. B. Neuschäfer, Origenes.
[48] Vgl. Justinus, Dial. 98-105: Kommentar zu Ps 21.
[49] Vgl. Y.M. Duval, Jérôme: SChr 323,27f, mit den Angaben zu den christlichen und nichtchristlichen Kommentaren des 4. Jahrhunderts.
[50] Vgl. H.B. Meyer, Eucharistie, 54-57.
[51] Justinus, Apol. I 67,3.
[52] Vgl. Kap. 6: Die Autorität des Wortes Gottes in der Kirche.

Teilen her bestätigt. Wie oben ausgeführt wurde, gehört zum Prolog eines Kommentars die Frage nach der Herkunft, der Hauptidee und der Einteilung der zu erklärenden Schrift[53]. Bei der Diskussion der Autorschaft der einzelnen biblischen Bücher übersahen nun die christlichen Exegeten nicht, dass Gott durch Menschen in einer ganz bestimmten Situation gesprochen hatte[54]. Damit anerkannten sie im Grunde das Gewicht der in Frage stehenden Worte. Wenn sie die Dreiteilung der Philosophie auf die drei Salomon zugeschriebenen Weisheitsbücher anwandten[55] oder wie etwa Gregor von Nyssa über die Fünfteilung des Psalters spekulierten[56], gingen sie ohne Zweifel über die historischen Gegebenheiten hinaus; doch damit gaben sie zu verstehen, wie wichtig sie den biblischen Wortlaut nahmen.

Ähnliches lässt sich von den Teilen des Kommentar-Corpus sagen. Das mehr oder weniger lange Lemma unterstrich durch sich selbst, dass die *verba* den Ausgangspunkt der Kommentierung bildeten. Die Paraphrasen spiegelten ihrerseits wider, wie eng die christlichen Exegeten beim Text bleiben wollten[57]. Ebenso legt ihre Sorge um die *akolouthia*[58] oder die *consequentia* der Wortfolge nahe[59], dass sie gut auf die *verba* achteten. Wenn sie in der *enarratio* ausführlicher auf die Dunkelheiten (*obscura*) des Textes eingingen[60], konnten sie sich beim eigentlichen Wortlaut aufhalten oder zu einem tieferen Sinn vorstossen. Im ersten Fall erklärten sie die schwierigen Worte (*interpretatio verborum*) oder die unbekannten Dinge (*cognitio historiarum*)[61] und achteten damit auf das, was der Text sagte. Doch selbst im zweiten Fall nahmen sie die *verba* ganz ernst; denn sie betrachteten die biblischen Aussagen als Hinführung zu höheren Wahrheiten. Gerade darum

53 Was Hieronymus und seine Umwelt angeht vgl. P. Jay, Jérôme, 70f, sowie Y.M. Duval, Jérôme: SChr 323:29-42; vgl. weiter Theodoret, Co.Rom.: MG 82,44ff; Cyrill von Alexandrien, Co.Io.pr.: MG 79,9A-15C.

54 Das beste Beispiel ist Hieronymus, der „den Verschiedenheiten in der Sprechweise der Hagiographen sorgfältig nachspürt und sie registriert", wie J. Beumer, Inspiration, 27, feststellt und mit Texten belegt. Vgl. auch die Einleitungen zu den Evangelienkommentaren, in denen die Verfasser gemäss den Gepflogenheiten der antiken Kommentatoren die Eigenart des sie interessierenden mit den anderen Evangelisten darstellen; siehe z.B. bei H. Merkel, Pluralität der Evangelien, n.36: Theodor von Mopsuestia, Co.Io. prol.; n.39: Chrysostomus, Co.Mt. I,3; 40: Ambrosius, Exp.Lc. prol. 1-8. – Dazu auch F. Pizzolato, Esegesi di Ambrogio, 89-96: zur schriftstellerischen Selbständigkeit von Mose und Lukas.

55 Vgl. B. Neuschäfer, Origenes, 57-84; I. Hadot, Introductions aux commentaires, 111-119.

56 Vgl. Vgl. Gregor von Nyssa, Inscr 5: GNO 5,38ff.

57 Vgl. P. Jay, Jérôme, 154; 204ff; Y.M. Duval, Jérôme: SChr 323,53[132]. Vgl. auch A. Staub, Hieronymus, 123, mit Hieronymus, In Agg. 1,1, der auf die Erklärung der minuta hingewiesen wird, die nach dem compendium geschieht.

58 Vgl. J. Daniélou, Akolouthia: RvSR 27 (1953) 219-249, und andere Studien über Gregor von Nyssa.

59 Vgl. für Hieronymus P. Jay, Jérôme, 80-83; Y.M. Duval, Jérôme: SChr 323,45.

60 Zum Grundsatz, nach dem in erster Linie die Dunkelheiten des Textes zu erklären sind, vgl. P. Jay, Jérôme, 71; P. Siniscalco, Girolamo: ASE 5 (1988) 228, mit Hieronymus, In Ier. 4,1,7. Zum Begriff der obscura bei Augustinus vgl. K. Pollmann, Doctrina Christiana, 180, mit dem Hinweis auf Quintilian, Institut. X 1,6 und Augustinus, dial. 8, u. dazu 9f, mit den Angaben zu Tyconius.

61 Vgl. P. Jay, Jérôme, 26.

erinnerten sie sich immer wieder an die Mahnung Jesu, anzuklopfen und zu suchen und machten sich das Ideal des Bibelgelehrten (*grammateus matheteutheis te basileia*) zu eigen, der wie ein Familienvater aus seinen Vorratskammern Altes und Neues hervorholt (vgl. *Mt* 13,52)[62]. Selbst wenn sie bei ihrer Auslegung auf verschiedene Meinungen verwiesen und vielleicht dem Leser die Wahl einer Erklärung überliessen[63], brachten sie damit nur die Ehrfurcht vor den *verba* zum Ausdruck, die vom Leser oder Hörer eine Offenheit für alle Möglichkeiten erforderten.

Es mag leichter sein, die vorausgehenden Bemerkungen über den in der Reichskirche gepflegten Bibelkommentar und die darin zum Ausdruck kommende Hochschätzung des biblischen Wortlautes aus den Kommentaren des Hieronymus zu belegen[64]. Doch gelten sie mehr oder weniger von allen exegetischen Schriften, welche Eusebius von Cäsarea, Apollinaris, Basilius, Gregor von Nyssa, Didymus, Diodor, Theodor, Chrysostomus, Theodoret, Cyrill im Osten, Victorinus, Hilarius, Ambrosiaster, Pelagius, Augustinus im Westen hinterliessen; hatten sie doch alle die gleiche Schule besucht und waren sie vom gleichen Worte Gottes betroffen[65].

2. Die Suche nach der Bedeutung der res

Indem die reichskirchlichen Exegeten aus dem antiken Schulbetrieb die *quaestiones et responsiones* und den Kommentar im engeren und weiteren Sinn übernahmen, um damit die Heilige Schrift in das Leben der Gläubigen und in ihr eigenes Leben hineinzustellen, gaben sie damit offensichtlich zu verstehen, dass sie grundsätzlich vom biblischen Wortlaut selbst ausgehen wollten. Wenn sie dabei über die *interpretatio verborum*, über die lexikographische und grammatikalische Erklärung der Worte hinausgingen und bei der *cognitio rerum* verweilten, deuteten sie an, dass sie mehr am Inhalt als an der Ausdrucksweise des vom Autor „Erzählten" interessiert waren. In den eingefügten Exkursen bewiesen sie noch eindeutiger, dass es ihnen nicht so sehr um die *verba* als um die *res*, weniger um die *dianoia* als um die *aletheia* ging[66].

Anders gesagt, wenn die antiken Ausleger sich mehr für den Inhalt als für den Ausdruck interessierten, mehr die Wahrheit als die Freude an den Worten suchten, dann taten sie es dennoch immer von ihrem persönlichen

---

[62] Vgl. etwa Augustinus, s. 74,1

[63] Vgl. Hieronymus, In Eph.: ML 26,472BC; In Ier. pr. 3; Ad Rufinum 3,11,99-14: SChr 303,242. Dazu P. Jay, Jérôme, 73ff; Y.M. Duval, Jérôme, SChr 323,74-79 sowie P. Siniscalco, Girolamo: ASE 5 (1988) 229ff, der indes auch die Sorge um den rechten Glauben unterstreicht. Dasselbe lässt sich auch von Augustinus sagen; vgl. E. Cavalcanti, Basilio e Agostino: ASE 4 (1987) 141, mit Augustinus, Gn.lit. 1,21,41.

[64] Vgl. die schon zitierten Studien von A. Staub, P. Jay, Y.M. Duval und P. Siniscalco.

[65] Vgl. die Patrologien, sowie weiter, M. Simonetti, Lettera; P. Jay, Jérôme, sowie andere Arbeiten, die sich auf die genannten Studien beziehen.

[66] Vgl. E. Mühlenberg, Zur exegetischen Methode des Apollinaris, besonders 147, mit K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche 73,14-17.

Standpunkt aus. Der Inhalt ihrer Auslegung deckte sich darum nicht unbedingt mit dem, was der biblische Autor hatte sagen wollen. Sie erweiterten also irgendwie die vorliegende Aussage. In diesem Sinn kann man, wie Gregor der Grosse einmal sagen wird, von einem Wachstum des Textes, oder wenigstens von einer Verlängerung des Textes sprechen[67].

Die Verlängerungen des Textes nun konnten auf zwei Ebenen geschehen, auf jener der Wissenschaft (*scientia* oder *eruditio*) sowie jener der Weisheit (*sapientia*). Im ersten Fall handelte es sich um die Bedeutung der Namen der Personen und Orte, um den geschichtlichen Kontext, um naturwissenschaftliche Erkenntnisse, etwa die Tiere oder wertvolle Steine betreffend, sowie vor allem um den Symbolismus der Zahlen. Die Verlängerungen philosophischer Art hingegen waren vorwiegend auf zwei Ziele ausgerichtet: Auf der einen Seite schritten die Kommentatoren poetischer Texte vom Mythos zum Logos, von den Fabeln zur Wirklichkeit. Sie taten dies im kosmologischen, anthropologischen und theologischen Bereich. Sie diskutierten also den Ursprung und den Aufbau der Welt, die Natur und die Bestimmung des Menschen oder die göttliche Vorsehung[68]. Auf der anderen Seite suchten die Erklärer der philosophischen Schriften die *quaestiones infinitae* zu vertiefen. Dazu zitierten sie die Meinungen anderer Autoren oder vertraten die eigene Auffassung. Macrobius, ein vom Neuplatonismus des fünften Jahrhunderts beeinflusster Schriftsteller, lieferte in seinen *Commentarii in somnium Scipionis* ein treffendes Beispiel solcher Auslegung. Die genannte Schrift des Cicero vor sich, erörterte er die Natur des Traumes, die symbolische Bedeutung der Zahl sieben, den Mythus der Milchstrasse, Aufenthalt der Seligen, und andere Fragen mehr[69].

Die christlichen Ausleger der Reichskirche, wie schon zuvor Philo und Origenes von Alexandrien, gehen ähnlich vor. In der Suche nach einer tieferen Erkenntnis, der *theoria* oder der *contemplatio*, überschreiten auch sie das, was die biblischen Autoren in ihren Schriften „erzählt" hatten. Bei der sehr beliebten Auslegung der ersten Kapitel der Genesis schieben sie ausgedehnte Überlegungen über den Schöpfungsakt, über den Anfang der Zeit, über die Bewegung der Gestirne, über die Wolken und das Meer oder über die Vielfalt der Geschöpfe, der Pflanzen und der Tiere, ein, die nicht mehr einfach als Verdeutlichung des biblischen Textes betrachtet werden können[70]. – Um im weiteren alles Unwürdige aus den Aussagen über Gott auszuschliessen, machen sie sich die Mühe, den übertragenen, anthropomor-

---

67 Vgl. C. Bori, Circolarità: ASE 2 (1985) 263-274. – Diese Auffassung Gregors klingt bereits bei Augustinus, conf. XIII 27,37 und XIII 31,42-32,43 an.

68 Vgl. J. Pépin, Tradition, 166; H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung I, 39.

69 Vgl. G. Reale, Storia V, 418 (Bibliogr.). Dazu M. Fuhrmann, Spätantike, 235-239. Vgl. weiter G. Reale, Storia, V, 404, mit den Hinweisen auf die Kommmentare des Jamblichus zu Plato und Aristoteles.

70 Vgl. die Kommentare zur Genesis von Basilius, Ambrosius und Augustinus, z.B. Ambrosius, der Basilius folgt: Hexam. 8 (5) 14,45-49: 8 (5), 22,73-76 (mit den Verweisen auf Basilius in SAEMO 1,299ff; 327).

phen Ausdrücken der Bibel, wie etwa jenen, die Gott als zorniges Wesen hinstellten oder von seiner Ruhe sprechen, einen annehmbaren Sinn zu geben[71]. – Ferner geben sie gewissen Erzählungen nicht nur einen prophetischen Sinn, sondern suchten auch, die *rationes* der Vorsehung Gottes und seines Wirkens in der Geschichte aufzudecken[72]. Eine solche Verlängerung des Textes deutet etwa Ambrosius an, wenn er in der Apologie Davids ausführt: „*Videns igitur ea dicit* (Paulus in 1 Kor 2,9): *ecce iam non in umbra nec in figura, non in typo, sed in veritate lux aperta resplendet: ecce nunc veritatem aspicio, splendorem veritatis agnosco, nunc te maiore, Dominus Deus noster, veneror adfectu*"[73]. Augustinus ist in dieser Hinsicht noch deutlicher. Nach seiner Auffassung empfindet der gläubige Christ eine grosse geistliche Freude, wenn ihm aufgeht, dass und wie die einstigen Vorhersagen der Propheten sich in Christus erfüllt haben[74]. – Schliesslich legen gewisse biblische Texte, vor allem Stellen der paulinischen und johanneischen Schriften, es nahe, auf dogmatische Fragen einzugehen. Allerdings ist sogleich hinzuzufügen, dass diese Probleme ihrerseits auf die apostolische Tradition zurückgingen. Die reichskirchlichen Theologen bemühen sich tatsächlich, den orthodoxen, genauerhin den nizänischen Sinn von einigen Versen herauszustellen, die zuvor eine als häretisch beurteilte Auslegung gefunden hatten. Treffende Beispiele eines solchen Umgehens mit Bibeltexten liefert Cyrill von Alexandrien, der in seinem Johannes-Kommentar fortwährend gegen die arianische Auslegung der entscheidenden Stellen des vierten Evangeliums Stellung bezieht[75]. In ähnlicher Weise widerlegte Theodoret in seinem Kommentar zum ersten Korintherbrief die arianische Exegese der paulinischen Auffassung von Gott als dem Haupte Christi[76]. Im Prolog zu seinem Kommentar des Hebräerbriefes verteidigt er zudem die Echtheit dieses Briefes, welche die Arianer aus theologischen Gründen abgelehnt hatten[77]. Nicht anders polemisiert Augustinus in den ersten *Tractatus in Ioannem* gegen die Ekklesiologie und Sakramentenlehre der Donatisten[78]. In den später verfassten Erklärungen des vierten Evangeliums hingegen nimmt er Stellung gegen die nach Afrika gekommenen Arianer[79]. Vor allem entwickelt er im Anschluss an die antiarianische Überlieferung durch alle Traktate hindurch, ohne eigentlich zu polemisieren, die katholische Christologie[80]. Im übrigen können die nachnizänischen Autoren in

---

[71] Vgl. beispielsweise Ambrosius, Hexam. 9 (6), 8,49. Dazu P. Jay, Jérôme, 161-166; J. Pépin, Tradition, 167-186: „L'absurdité. signe de l'allégorie".

[72] Vgl. P. Jay, Jérôme, 169, mit den Texten, in denen Hieronymus die Prophetie der Geschichte gegenüberstellt, sowie op.cit. 359, über die Prophetie als genus litterarium.

[73] Ambrosius, Apol.Dav. I 12,58.

[74] Augustinus, en.Ps. 96,1. – Vgl. B. Studer, Delectare et prodesse, 575-578.

[75] Vgl. etwa Cyrill von Alexandrien, Co.Io.

[76] Theodoret, In I Cor.11: MG 82,309CD.

[77] Theodoret, In Hebr.: MG 82,673D.

[78] Vgl. z.B. Augustinus, Io.eu.tr. 5 und 6.

[79] Augustinus, Io.eu.tr. 20ff. Dazu M.-F. Berrouard in BAug 72,42-46.

[80] Vgl. D. Wyrwa, Auslegung des Johannesevangeliums, besonders 199.

gleicher Weise auch Exkurse über sittliche Fragen einfügen, wie etwa Hilarius zu Ps 118,1, der anhand von biblischen Texten den von Gott gewollten Sinn der Versuchung des Menschen erklärt[81].

Es ist jedoch nicht immer leicht, in der patristischen Exegese die Bemühungen, den Text einfach zu verdeutlichen, von den „Verlängerungen" zu unterscheiden, die über die *cognitio historiarum* hinausgehen und sich vom Text quasi unabhängig mit den Gegebenheiten der Wissenschaften oder der Glaubenslehre befassen. Abgesehen von den dogmatischen Exkursen gibt es jedenfalls Vätertexte, in denen nicht mehr nach dem Sinn der *narratio* gefragt wird, sondern die *res* selbst ganz im Vordergrund stehen. So kommt Basilius in seinen Sechstage-Homilien[82] mehr als einmal auf das Schauspiel der Schöpfung zu sprechen, das jeden Menschen einlädt, den Schöpfer selbst zu bewundern (1,1; 6,1). Er verbindet zwar manchmal die Bewunderung für die Schönheiten der Natur mit dem Hören der Worte des Heiligen Geistes (4,1). Die *theoria tou pantos* verdankt nämlich die Erkenntnis der *archai* nicht der weltlichen Weisheit, sondern der göttlichen, vielleicht im Bibelwort verborgenen Lehre (6,1). Darum ist immer gut auf den Wortlaut der Bibel zu achten (6,2). Dennoch richtet die Bibel den Blick des Lesers auf die Wirklichkeit selbst. Das Staunen vor den Wundern des Weltalls führt ihn selbst zur Anerkennung der unendlichen Schönheit ihres Schöpfers. Von der Pracht der Geschöpfe überwältigt, kann der Mensch seinen Schöpfer nicht mehr vergessen (5,2). Die Ausführungen des Basilius über die Erschaffung des Lichtes und des Meeres sind besonders bemerkenswert. Anstatt ihre Beschreibung, den Wortlaut des biblischen Textes, als anziehend und lehrreich hinzustellen, spricht er von der Freude, die das Licht und das Meer selbst im Menschen wecken, und vom Nutzen, den sie ihm bringen (2,7; 4,7).

In Weiterführung dieser Genesis-Auslegung verstärkt Gregor von Nyssa die wissenschaftliche und philosophische Betrachtungsweise seines Bruders. Mit seiner *theoria physike* sucht er, die Gedanken (*logoi*) Gottes, d.h. die Ordnung herauszustellen, welche die ganze Schöpfung umfasst und beherrscht[83].

Wenn Augustinus seinerseits zu Beginn seines Werkes *De genesi ad litteram* dessen Inhalt mit dem Hinweis auf die *aeterna, facta, futura, agenda* ankündigt, bringt er sein auf die *res* selbst abzielendes Hauptinteresse zum Ausdruck[84]. Seine Darlegungen über das Licht, den Menschen als dem Bild Gottes, das Ausruhen Gottes, die Gottesschau im Paradies „verlängern" die betreffenden Texte in einer Weise, dass man in ihnen eine Theologie annehmen muss, die wohl vom Wortlaut der Heiligen Schrift provoziert worden war, sich aber von ihm unabhängig machte[85]. Wie die Bekenntnisse noch

---

[81] Hilarius, Tr.Ps. 1,15: SChr 344,124.
[82] Vgl. G.I. Gargano, Gregorio di Nissa, 68-83: über die Exegese des Basilius.
[83] Vgl. S. Giet, in SChr 26,23.
[84] Augustinus, Gn.lit. I 1,1.
[85] Vgl. E. Cavalcanti, Basilio e Agostino: ASE 4 (1987) 119-142.

deutlicher zum Ausdruck bringen, geht Augustinus selbst über die Bewunderung für die Geschöpfe hinaus und steigt zum Schöpfer auf. In den letzten drei, den ersten Versen der Genesis gewidmeten Büchern stellt er nämlich heraus, dass Gott sich immer des Menschen erinnert hat. Allein auf Grund dieser *memoria* Gottes kann der Mensch, wie es Augustinus in den ersten zehn Büchern zuvor getan hat, sich seiner Vergangenheit und seiner Gegenwart erinnern, kann selbst an Gott denken und sich bewusst sein, nach seinem Bild geschaffen worden zu sein[86].

Die auch bei den Autoren der Reichskirche so beliebte Auslegung der ersten Kapitel der Genesis bilden ohne Zweifel einen exegetischen Sonderfall. Doch gerade diese sicher einzigartige Weise, die Heilige Schrift auszulegen, lässt einen die Tragweite der wissenschaftlichen und philosophischen „Verlängerungen" besser werten. Diese sind tatsächlich von der mystischen und moralischen Exegese zu unterscheiden, in der die Kirchenväter hinter den Erzählungen der Bibel den irdischen, den in der Kirche gegenwärtigen und den einst wiederkommenden Christus suchen oder die den Menschen zum Himmel führenden Wege aufdecken. Bei dieser geistigen Exegese vollziehen sie nämlich den Übergang vom eigentlichen zum uneigentlichen Sinn der vom biblischen Autor gebrauchten Worte. Sie stellen sich also auf eine Ebene, auf der die in der *narratio* erwähnten Personen und berichteten Ereignisse zu Symbolen anderer Wirklichkeiten werden. Bei der Exegese der ersten Kapitel der Genesis handelt es sich anders als bei der Auslegung der Texte, welche die Geschichte der Patriarchen und des auserwählten Volkes erzählen, um Wirklichkeiten, die nicht einfach einer fernen, nur dem Glauben zugänglichen Vergangenheit angehören, sondern um solche, die man noch immer sehen kann, um die Sonne, die Gestirne, das Meer mit den Fischen und das Land mit seinen Pflanzen und Tieren, um den Menschen, wie er leibt und lebt.

In die Linie dieser auf die Gegenwart bezogenen Interpretation des Schöpfungsberichtes kann hingegen die Auslegung von Texten gestellt werden, die es mit Geboten, mit sittlichen Vorbildern oder mit Gebeten zu tun haben. Im ersten Fall ist natürlich zu unterscheiden zwischen den Geboten, welche die Christen als noch immer gültig ansahen – wie etwa das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe – und den anderen Geboten, die sie – wie die Beschneidung – als überholt betrachteten[87]. Die Texte mit den noch aktuellen Geboten werden vielleicht verlängert, auf die neue Situation der an Christus glaubenden Menschen angewandt, aber nicht allegorisch ausgelegt; denn sie haben es, ähnlich wie der Schöpfungsbericht oder andere Beschreibungen der noch immer bestehenden Werke Gottes, mit der Gegenwart zu tun. Das trifft im Grunde genommen selbst dann noch zu, wenn solche Texte im Verständnishorizont der Reichskirche gedeutet werden, der sicher

[86] Vgl. D. Doucet, Ars memoriae: REAug 33 (1987) 49-69.

[87] Diese Unterscheidung geht bekanntlich bis ins zweite Jahrhundert zurück, wie Ptolemäus in seinem Brief An Flora bezeugt. Vgl. R. Gögler, Ptolemaios: LTK 8 (1963) 893f.

nicht mehr der gleiche ist wie jener, in dem sie verfasst worden waren, ja nicht einmal der gleiche wie jener, in dem die ersten Christen sie rezipiert hatten[88]. In den gleichen exegetischen Zusammenhang gehören weitgehend die Texte, die das Leben der Patriarchen und der Gerechten Israels erzählen, um es als Vorbild der Treue und der Hoffnung hinzustellen. Vielleicht hatten die Hagiographen, als sie diese Erzählungen niederschrieben oder sammelten, noch nicht dieselbe belehrende Absicht gehabt. Doch wurden die Taten und Erfahrungen der Väter als beispielhaft rezipiert, wie der Verfasser des ersten Buches der Makkabäer (1 *Makk* 2,51-64; vgl. *Sir* 44-50), der Apostel Paulus (1 *Kor* 10,1-11) und der Hebräerbrief (*Hebr* 11-12) bezeugen. Wenn die reichskirchlichen Autoren auf die Beispiele der Grossmut, der Keuschheit oder der Gottverbundenheit verweisen, wie aus den Schriften des Ambrosius ersichtlich ist, unternehmen sie jedenfalls nichts anderes als eine „Verlängerung" der ursprünglichen Erzählungen[89].

Was schliesslich die Gebetstexte angeht, muss gegenwärtig bleiben, dass sich die Christen die Psalmen und andere von biblischen Autoren verfasste Gebete zu eigen machten. Sie sprachen sie in ihrem eigenen Namen. Vielleicht taten sie es im Bewusstsein, dass Jesus sie einst schon gesprochen hat und noch immer mit den Seinen betet, aber sie wandten sich wie die Gerechten des Alten Testamentes an denselben Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Es existiert sogar eine eingehende Reflexion über diese Art, sich biblische Texte zu eigen zu machen. Sie findet sich im Brief des Athanasius an Marcellinus[90]. Der Bischof von Alexandrien führt darin weit aus, wie ein Christ die Psalmen für seine eigenen Anliegen übernimmt. In diesen alten Gebeten spricht Jesus Christus selbst zu ihm und zeigt ihm, wie ein Mensch leben sollte. Darum haben die Psalmen für einen gläubigen Christen ohne Zweifel eine andere Bedeutung als für einen Juden. Doch auch der Christ bittet in den Psalmen Gott um Verzeihung oder lobt freudig die Grösse seiner Werke. Mit einem Wort, der christliche Ausleger der Psalmen oder anderer Gebetstexte „verlängert" wohl die Worte, die ihre Verfasser einst ausgesprochen und andere Gläubige wiederholt hatten, aber er bleibt immer in derselben Perspektive.

B. Die Reflexion über die Wirklichkeiten (*res*)

Im Anschluss an die antike Schule erörterten die reichskirchlichen Schriftausleger die biblischen Texte sowohl auf der Ebene der *interpretatio verborum* als auch auf jener der *cognitio historiarum*. Ihr Verlangen, die

[88] Vgl. die Kommentare des Augustinus zum Dekalog: s. 9,3f; 33,2ff. Dazu O. Brabant, Le Christ, 129-132: „Loi mosaique".

[89] Vgl. H. Drobner, Patrologie, 263f: zum exegetischen Werk des Ambrosius, mit den Angaben der Texte und Studien.

[90] Athanasius, Ad Marcellinum, bes. 11ff. Dazu H.J. Sieben, Athanasius: ThPh 48 (1973) 157-173, sowie B. Fischer, Psalmen, besonders 113-119.

Natur der erzählten Dinge zu verstehen, trieb sie selbst dazu an, die Wirklicheit unabhängig von den vorliegenden Texten zu diskutieren und damit zur Schau des *auctor rerum* aufzusteigen[91].

Weit häufiger jedoch gingen die Theologen des vierten und fünften Jahrhunderts beim Gebrauch der Heiligen Schrift von eigenen Voraussetzungen aus, die ohne Zweifel auf die Bibel selbst zurückgehen konnten, selbst wenn sie dort nicht ausdrücklich ausgesprochen waren. Sie konnten indes auch aus den profanen Wissenschaften oder aus der persönlichen Erfahrung stammen, vorausgesetzt allerdings, sie widersprachen den biblischen Daten nicht[92]. So lassen sich vier Arten von Voraussetzungen unterscheiden: die *res credendae*, die *res celebrandae*, die *res gestae* der Heilsgeschichte und die *res agendae vel sperandae*. Diesen vier verschiedenen Bereichen entspricht auch eine je andere Weise, auf die Bibel zurückzugreifen.

Die Lehre von der Auslegung, die Augustinus in *De doctrina christiana* vorlegte, mag einem helfen, diese Art, die Bibel zu gebrauchen, noch besser zu verstehen[93]. Der Bischof von Hippo setzt in seiner hermeneutischen Theorie die Unterscheidung der *res* und der *signa* voraus[94]. Unter den *res* versteht er dabei die dogmatischen und moralischen Gegebenheiten der christlichen Religion, d.h. alles, was ein Christ im Glaubenssymbol bekennt, und alles, was das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe von ihm verlangt[95]. Die *signa*, im besonderen die *verba*, sind nach seiner Auffassung Verweise auf die *res*. Darunter sind diejenigen, die sich in der Bibel finden, für ihn die interessantesten. Er teilt sie in eindeutige und in unbekannte oder unbestimmte ein. Die Interpretation der Bibel erfordert nun eine Auslegungskunst, die den Exegeten befähigt, die *signa ignota et ambigua* mit Hilfe der Sprachkenntnisse, der einschlägigen Ergebnisse der verschiedenen Wissenschaften und gewisser exegetischer Regeln aufzudecken und abzuklären. Das richtige Verständnis der *signa* bildet jedoch nur den ersten Schritt der Auslegung. Seine eigentliche Aufgabe ist es nämlich, zum Verstehen der *res significatae* hinzuführen. Der Exeget beschäftigt sich also mit dem Wortlaut der Schrift, um in etwa die Geheimnisse der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung Christi, der Kirche und des ewigen Lebens zu begreifen und die im Gebot der Liebe zusammengefassten Pflichten eines Christen kennenzulernen.

---

[91] Vgl. Leo M., serm. 66,1.

[92] Vgl. M. Alexandre, Théorie de l'exégèse, besonders 107, mit dem Hinweis auf das Résumé bei G.I. Gargano, Gregorio di Nissa, 22.

[93] Vgl. dazu G. Strauss, Schriftgebrauch. Dazu P. Prestel, Rezeption, mit der Besprechung von B. Studer, in JAC 36 (1993) 219-224, sowie besonders K. Pollmann, Doctrina Christiana, 147-196.

[94] Augustinus, doct.chr. I 2,2 sowie II 1,1-3,4 sowie II 1,1-3,4. Dazu C.P. Mayer, Die Zeichen II; C.P. Mayer, „Res per signa“: REAug 20 (1974) 100-112; Y. Miyatani, De Doctrina Christiana; H.J. Sieben, Die „res“ der Bibel: REAug 21 (1975) 72-90; J.M. Rist, Augustine, 22-40: „Words, signs and things“; K. Pollmann, Doctrina Christiana, 167-173; G. Ceriotti (Hrsg.), De doctrina christiana“ (mit reichen Literaturangaben).

[95] Vgl. H.J. Sieben, Die „res“ der Bibel: REAug 21 (1975) 75.

1. Die res oder die sachlichen Voraussetzungen

a. Die in der *regula fidei* enthaltenen *res credendae*

Vom zweiten Jahrhundert begegnen in den christlichen Schriften Texte, in denen die hauptsächlichen Glaubenswahrheiten zusammengestellt sind. Diese *regula fidei* auch *canon veritatis* genannten Zusammenfassungen dienten dazu, wie bei Justinus zu sehen ist, den christlichen Glauben Aussenstehenden zu beschreiben[96]. Sie lagen den theologischen Diskussionen zugrunde, wie aus Schriften des Irenäus[97], Tertullians[98] und des Origenes[99] belegt werden kann. Schliesslich bildeten sie die Grundlage des Taufunterrichtes, wie vor allem die *Epideixis* des Irenäus und die aus ihnen abgeleiteten Taufbekenntnisse bezeugen[100]. Die Darlegung der christlichen Wahrheiten sollte demgemäss zur Annahme des einfachen Glaubens und zu seiner weiteren Vertiefung führen. Augustinus hat sich darüber im *Enchiridion* mit aller Klarheit geäussert, wenn er in der *fidei confessio quae breviter symbolo continetur* die Milch und die feste Speise, die *carnaliter considerata* und die *spiritaliter considerata atque tractata*, unterscheidet[101].

Die wichtigsten Wahrheiten, die auf das Zeugnis der Bibel selbst zurückgingen[102] und nach dem Schema des Taufglaubens, des Glaubens an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist zusammengestellt wurden[103], bildeten aber auch die Grundlage jener Auslegung, die als die dogmatische Exegese bezeichnen werden könnte[104]. Im Grunde handelte es sich um ein theologisches Gesamtbild, das mit biblischen Texten erläutert wurde[105].

Um in dieser Art die Heilige Schrift zu verwenden, entfalten die christlichen Autoren nicht jedesmal alle Artikel der *regula fidei*. Sie beschränken sich meist auf die Wahrheiten, die von aussen her in Frage gestellt wurden oder innerhalb der Gemeinden Schwierigkeiten bereiteten. Die typischsten Beispiele dieser dogmatischen Exegese finden sich in den Schriften des Athanasius und der anderen Verteidiger des nizänischen Glaubens. Um das vom Konzil von Nizäa definierte Dogma von der Gottheit Christi und die mit nizänischen Kriterien entwickelte Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes zu rechtfertigen, diskutieren diese Theologen die von den Arianern vorgebrachten *testimonia* und legen ihre eigenen Schriftbeweise vor. Es handelt sich dabei zum grössten Teil um mehr oder weniger lange, aus der

---

96 Justinus, Apol. I 6; II 13.
97 Irenäus, Adv.Haer. I 10.
98 Tertullian, Praescript. 13,1. – Vgl. R.F. Refoulé, in SChr 46,50-53.
99 Origenes, PA I, praef. – Vgl. R.-C. Baud, Règles: RchSR 55 (1967) 161-208.
100 B. Studer, Bekenntnis und Einheit.
101 Augustinus, ench. 30,114.
102 Vgl. Augustinus, doct.chr. III 2,2, sowie f.et symb. 1,1.
103 Augustinus, doct.chr. I 5,5-21,19: die dogmatischen Wahrheiten im Rahmen des Taufsymbols; I 22,20-34,38: die moralischen Wahrheiten, in deren Mittelpunkt das Gebot der Liebe steht.
104 Vgl. Augustinus, doct.chr. I 35,39.
105 Vgl. G.I. Gargano, Gregorio di Nissa, 21.

Weisheitsliteratur und dem vierten Evangelium entnommene Stellen, die schon im zweiten Jahrhundert in die theologischen Diskussionen eingebracht worden waren. Die bereits traditionelle Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Attribute Christi wurde nun zur *regula canonica*. Manchmal nahm diese dogmatische Exegese eine weniger polemische, fast irenische Form an. So bietet Basilius in seiner Schrift *De Spiritu Sancto* eine Zusammenstellung von pneumatologischen Texten des NT dar, die geradezu eine „biblische Theologie" des Heiligen Geistes bildet[106].

b. Die *res celebrandae* oder liturgischen Gegebenheiten

Während des vierten Jahrhunderts erlebte die Feier der liturgischen Feste bekanntlich eine sehr bemerkenswerte Entfaltung. Zu den Festen judenchristlichen Ursprungs kamen eine Reihe von Herren- und Heiligenfesten[107]. Gleichzeitig nahm die liturgische Predigt einen grossen Aufschwung[108]. In den nun immer zahlreicher werdenden, vor den Gemeinden gehaltenen Ansprachen begannen die Prediger gewöhnlich vom Anlass des betreffenden Festes zu reden. Im Anschluss an Gepflogenheiten der antiken Panegyrik erinnerten sie an das *sacramentum*, das jedes Jahr aufs neue gefeiert wurde; sie wiesen, um es mit einem Ausdruck Gregors von Nyssa zu sagen, auf die *charis parousa*, auf den geistlichen Nutzen des jeweiligen Festtages hin[109]. Wenn sie nun das Geheimnis Christi: die *Nativitas, Epiphania, Passio, Resurrectio, Ascensio, Pentecoste* oder den *Dies natalis* eines Heiligen vorstellten, griffen sie auf die entsprechenden Bibeltexte zurück. Die vom Prediger selbst ausgewählten oder bereits von einer langen Tradition fixierten biblischen Lesungen boten ihnen den zu erklärenden Text, so etwa *Ex* 12 und 14 für Ostern, *Lk* 2 für Weihnachten, *Mt* 1 für Epiphanie, die Leidensgeschichte für die Karwoche, usw.[110].

---

106 Basilius, Spir.S. 9. – Zur Eigenart dieser „dogmatischen" Schrifterklärung vgl. die Einleitungen zu den dogmatischen (anti-arianischen) Werken von Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Hilarius, Ambrosius und Augustinus. Zu beachten im besondern M. Simonetti, Proverbi 8,22, 9-87; T.E. Pollard, Johannine Christology; E. Schendel, Herrschaft und Unterwerfung Christi; A. Verwilghen, Christologie, besonders 114-124. Andere einschlägige Studien sind verzeichnet bei H.J. Sieben, Exegesis Patrum, im Hinblick auf die meist diskutierten Texte, wie Joh 10,30; 14,28, usw..

107 Vgl. H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit; M. Augé, u.a., L'anno liturgico. Nützlich ist auch C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, 361-372.

108 Zur Geschichte der Predigt vgl. W. Schütz, Christliche Predigt; A. Olivar, Predicación, sowie die Einleitungen zu den modernen Ausgaben der patristischen Predigten. – Zur Frage des Gebrauches der Bibel in den Predigten im besonderen vgl. C. Jacob, Arkandisziplin (Vgl. ThPh 66 (1991) 75-89). Jacob vertritt in überzeugender Weise die Auffassung, dass bei Ambrosius die gefeierten Riten den Ausgangspunkt für die Suche nach entsprechenden biblischen Vorbildern und Typen bildeten. Dazu die kritischen Bemerkungen von T. Graumann, Christus interpres, 244-254. Vgl. weiter die Artikel in Bible et Liturgie: LMD n. 189 (1992).

109 M. Esper, Enkomiastik; B. Studer, Das christliche Fest.

110 Vgl. zur Frage S. Poque (Hrsg.), Sermons sur la Pâque, 85-91; A. Zwinggi, Wortgottesdienst; C. Folsom, Liturgical Preaching, 157-162.

Es ist indes bemerkenswert, dass die Prediger gerade bei der liturgischen Predigt sich nicht in erster Linie bemühten, die *verba* zu erläutern, sondern vielmehr suchten, die Tragweite der *res* herauszustellen. Sie verwiesen ohne Zweifel auf die gemeinsam angehörte Lesung, vielleicht auch auf den zuvor vorgetragenen Psalm. Doch das Verständnis der betreffenden Bibeltexte war bereits auf das Festgeheimnis angelegt. Dazu ging es bei der Erklärung der noch immer in den Ohren klingenden Texte weniger um die *verba* als um die *res*, genauerhin um den *ordo rerum*, den Ablauf der erzählten Ereignisse. Wenn etwa Leo der Grosse an Weihnachten die von den Propheten angekündigte und von den Evangelisten erzählte Geburt Jesu aus der Jungfrau mit feierlichen Worten preist, will er in ihnen Zeichen und Symbol der Gottheit Christi aufweisen[111]. In den während der Karwoche gehaltenen Passionspredigten hingegen sucht er, das Ostergeheimnis in den Rahmen der Heilsgeschichte hineinzustellen, und geht dabei seinen *causae* und *rationes* nach: dem Handeln Gottvaters, der Hingabe Jesu, dem Verrat des Judas, usw.[112].

Zwei Dinge seien noch hinzugefügt. Es gibt auch liturgische Predigten, die dem Bibeltext näher stehen. Es handelt sich also um Homilien, d.h. um Kommentare, die vor der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde vorgetragen wurden. Das trifft vor allem für Johannes Chrysostomus und Augustinus zu, die während der Liturgiefeier ganze biblische Bücher oder wenigstens bedeutende Passagen auslegten, aber es gilt auch für viele andere Prediger[113]. Selbst Leo der Grosse folgt in gewissen Passionspredigten strenger dem Text, indem er ihn paraphrasiert[114]. Doch auch in diesen Fällen standen die Prediger unter dem Eindruck der liturgischen Feier. Auf der anderen Seite ist in vielen dieser Predigten der hohe theologische Anspruch nicht zu übersehen. Die hier in Frage stehenden Theologen erweisen sich als Bischöfe und Seelsorger, die ihren Gläubigen auch hohe Gedankenflüge zumuten. Sie bewegen sich auf einer fast technischen Ebene. Oft nehmen sie dabei die Erörterung theologischer Fragen voraus, die sie dann in den eigentlich theologischen Traktaten weiter entwickeln, wie aus den dogmatischen Werken des Ambrosius gut zu ersehen ist[115].

c. *Res gestae*

Sowohl die im christlichen Leben und Denken geltende *regula fidei* als auch die in der Liturgie gefeierten Geheimnisse bezogen sich auf die Geschichte, auf eine Erzählung von *res gestae*. Es lag den Autoren der Reichskirche jedoch am Herzen, das einmal Geschehene insgesamt darzulegen, die ganze

[111] Leo M., serm. 22 und andere Weihnachtspredigten.

[112] Leo M., serm. 66 und andere Predigten De passione Domini. Dazu B. Studer, Einflüsse der Exegese Augustins; C. Folsom, Liturgical Preaching, 179-204.

[113] Vgl. die Angaben in den Patrologien. Für Augustinus im besonderen vgl. A.-M. La Bonnardière, Chronologie augustinienne.

[114] Vgl. etwa Leo M., serm. 58 und 59.

[115] Vgl. B. Studer, Psalm 23,7-10 in De Fide IV,1-2.

Heilsgeschichte zu erzählen. Diese „narrative" Theologie begegnet vor allem in der katechetischen Unterweisung oder in an der Katechese orientierten Schriften. Offensichtlich bildet das Taufsymbol den Hintergrund solcher Reden und Traktate. Das grundlegende Bekenntnis des christlichen Glaubens wird indes nicht in streng dogmatischem Sinn angegangen. Die Aussagen, welche die Eigenart der drei Personen, das *ex substantia Patris* oder das *consubstantialis Patri* enthalten, stehen nicht im Vordergrund, wie es in den polemisch-dogmatischen Traktaten der Fall ist, die sich besonders an die synodalen Bekenntnisse anschliessen. Das Taufsymbol liefert vielmehr für solche Darlegungen den historischen Rahmen, eben die *res gestae*. Auf der anderen Seite fällt die Tatsache auf, dass die Autoren, die den Taufglauben vor Augen haben, zwischen der *theologia* und der *oikonomia* Überlegungen über die Güte und Schönheit der Schöpfung und den Ursprung des Übels einfügen. Sie folgen also nicht einfach dem Symbolum, sondern halten sich an die von der Heiligen Schrift erzählte Heilsgeschichte.

In diesem historischen, im Grunde biblischen, direkt aber vom Taufsymbol inspirierten Rahmen erörtern die nachnizänischen Autoren die einzelnen Heilsereignisse. Dazu zitieren sie wortgetreu oder auch frei Bibeltexte. In manchen Fällen erklären sie zudem diese Zitationen weiter. In den Ausführungen über die Versuche theologischer Synthesen soll diese Weise, auf das Taufsymbol zurückzugreifen, eigens gewertet werden. Vorläufig mag es genügen darauf hinzuweisen, dass die von der Bibel erzählten und im Taufsymbol zusammengefassten *res gestae* nicht nur mit Hilfe von Erwägungen philosophischer Art, sondern auch und vor allem mittels biblischer Texte dargelegt werden.

Unter den griechischen Vätern, die diese Art „biblischer Theologie" entwickeln, ist Cyrill von Jerusalem zu erwähnen. In den Katechesen 6 – 18 legt er mit Hilfe von Bibeltexten das Taufsymbol aus. Bedeutender ist indes die für Katechisten bestimmte *Oratio catechetica magna* des Gregor von Nyssa. Er behandelt darin die Themen: Gott, Schöpfung, Sünde, Menschwerdung, Erlösung, Sakramente der Kirche, ewiges Leben[116]. Dabei stützt er sich nicht allein auf Argumente der Vernunft, sondern auch auf Schriftbeweise[117]. Die von ihm ausdrücklich angeführten Stellen der Heiligen Schrift sind zwar nicht sehr zahlreich. Doch die vielen Anspielungen auf Bibelstellen beweisen eindeutig, dass im Hintergrund dieser „Rede" die Bibel steht[118]. Man darf auch das *Compendium* des Glaubens anfügen, in dem Theodoret auf dieselben Fragen eingeht, dabei aber viel häufiger biblische *testimonia* verwendet[119].

---

[116] Vgl. A. Grillmeier, Summa: Mit ihm und in ihm, 619f, sowie vor allem R.J. Kees, Oikonomia.

[117] Vgl. etwa Gregor von Nyssa, or.cat. 5,1.

[118] Vgl. J. Barbel, Gregor von Nyssa, 28.

[119] Theodoret, Compendium: MG 83,439-556. Dazu A. Grillmeier, Summa: Mit ihm und in ihm, 620.

Auf lateinischer Seite beeindrucken am meisten Augustins Beispiele. Im Jahre 396 widmete er den einfachen Gläubigen die Schrift *De agone christiano*. Nach einem einleitenden Teil legt er darin – fortwährend auf die Bibel verweisend – die zu glaubenden Wahrheiten und die zu vermeidenden Irrtümer dar[120]. Grundlegend ist die nach 404 verfasste Schrift *De catechizandis rudibus*[121]. Augustinus vertritt darin die Auffassung, dass die Katechese für Anfänger in einer *narratio* bestehen soll, und legt dazu auch zwei Beispiele vor[122]. Weil die Bibel selbst in den alttestamentlichen Schriften die Ankunft des Herrn vorausverkündet und in den neutestamentlichen Schriften von Christus berichtet und zur Liebe ermahnt (*narrat Christum et admonet dilectionem*), muss die Unterweisung, durch die Aussenstehende mit der christlichen Religion bekanntgemacht werden sollen, ebenfalls in einer *narratio* der *res gestae* Gottes erfolgen. Auch in diesem Fall werden die einzelnen Heilsereignisse mit Bibelstellen und noch häufiger mit biblischen Anspielungen erläutert[123]. Im zweiten Teil seiner Apologie *De civitate Dei* nimmt Augustinus dieses „narrative" Modell in einem weiteren Rahmen auf[124]. Um seine im ersten Teil bewiesene These von der einzigen Mittlerschaft Christi zu bestätigen, entfaltet er darin die „Erzählung" über den Anfang, die Entwicklung und das Ende der beiden „Staaten"[125]. In diesem Fall ist die „historische" Darstellung jedoch von der Behauptung des Porphyrius angeregt, es gäbe keine *cognitio historialis* eines universalen Heilsweges[126]. In diesem viel umfassenderen, von der Rhetorik nahegelegten, aber auch von der biblischen Thematik der zwei Äonen inspirierten Rahmen[127], greift Augustinus fortwährend auf Bibeltexte, ja ganze biblische Bücher zurück, nicht ohne einen grossen Teil davon eingehend zu erklären. Ein Teil dieser Erklärungen ist im übrigen aus früheren Werken übernommen[128].

---

120 Vgl. A. Zumkeller, Agone christiano (De-): AugLex 1 (1994) 222-227.

121 Vgl. C. Mayer, Cathecizandis rudibus (De): AugLex 1 (1994) 794-805, sowie besonders O. Wermelinger (Hrsg.), Augustinus, 101f (Erläuterungen).

122 Vgl. P. Siniscalco, Christum narrare: Aug. 14 (1974) 605-623.

123 Vgl. z.B. Augustinus, cat.rud. 12,40: Zusammenfassung des Lebens Jesu.

124 Vgl. B. Studer, Aufbau; ders., Cognitio historialis (1), 548-553. Unter den dort zitierten Studien vgl. vor allem J. van Oort, Jeruzalem (vgl. ThR 84 (1988) 277-381); C. Müller, Geschichtsbewusstsein; G. O'Daly, De ciuitate Dei: AugLex 1 (1994) 969-1010.

125 Vgl. Augustinus, ciu., X 32,2, sowie ciu. I 35; XI 1; retr. II 43,2.

126 Augustinus, ciu. X 32,2.

127 Vgl. J. van Oort, Jeruzalem, 230-293.

128 Vgl. Augustinus, ciu. XI 4,1-8: Gen 1,1-5; 16,12-26: Geschichte Abrahams; 20,13ff: Mal 3,17-4,6; 20,27ff: Apk 20,6-15. Bezüglich der Vorarbeiten zu diesen exegetischen Darlegungen vgl. A. Pollastri, Agostino: ASE 5 (1988) 63f. Es ist indes gut zu beachten, wie Augustinus bei der Übernahme der in früheren Werken entfalteten Bibelerklärungen diese neu orientiert, wie etwa die Hinweise auf die atl. Prophezeiungen. Während er in C. Faustum damit die Einheit der Bibel zu beweisen sucht, sieht er jetzt in ihrer Erfüllung einen Beweis für die Glaubwürdigkeit der Bibel. Vgl. dazu E. Cavalcanti, Dai „testimonia" all'"armonia delle Scritture": ASE 11 (1994) 491-510, die jedoch zu wenig auf die Änderung der Perspektive eingeht.

Begreiflicherweise kann sich die *narratio* auf eine einzige biblische Episode beschränken. Wie den antiken und selbst den biblischen Autoren lag es auch den reichskirchlichen Theologen daran, bedeutende Persönlichkeiten der Vergangenheit als Lebensvorbilder vorzustellen und im Hinblick darauf ihre Schicksale zu erzählen. In diesen Lebensbildern legten sie ihre eigenen geistigen Aspirationen dar, den Glauben, die Hoffnung, die Keuschheit, die Geduld und andere Tugenden, Idealbilder, die sie aus der antiken Philosophie oder auch aus der Bibel selbst entnahmen. Die bemerkenswertesten Beispiele finden sich in der *Vita Moysis* des Gregor von Nyssa[129] und in den den alttestamentlichen Patriarchen gewidmeten Schriften des Ambrosius[130]. Zu beachten ist ebenfalls, wie sich Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Theodoret und Augustinus lobend über den Apostel Paulus äussern[131]. In gewisser Hinsicht könnte man zu dieser „narrativen" Theologie auch die Traktate rechnen, welche die Menschwerdung Christi, das erhabenste Ereignis der Heilsgeschichte ins helle Licht rücken. In seinem *De incarnatione* stützt sich Athanasius bei seiner Antwort auf die Frage: *Cur Deus homo*? ohne Zweifel auf anthropologische Gegebenheiten, auf die Unsterblichkeit (*aphtharsia*) und auf die den Menschen vollendende Erkenntnis (*gnosis*). Doch zieht er auch biblische Texte heran, um gerade damit das zentrale Ereignis der *narratio evangelica* zu erklären[132]. Obgleich die eigentlich christologischen Traktate vor allem die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus beleuchten sollen, gehen auch sie im Grunde genommen von den *res gestae* Jesu aus und führen mittels ausgewählter biblischer Texte in das Geheimnis der Menschwerdung ein[133].

d. *Res agendae et sperandae* oder *praecepta vivendi*

Die den Gläubigen und im besonderen den interessierten Christen gegebene Unterweisung blieb nicht bei den *res credendae*, bei der Schau der *theologia* und der *oikonomia* stehen. Sie war vielmehr für die Praxis, die Tat, die Liebe offen. Der Blick auf die göttlichen Geheimnisse sollte den Mut zur Pilgerschaft im Glauben wecken, die christlichen Wege aufdecken und mit Hoffnung erfüllen. *Credenda et agenda, cognoscenda et amanda*: diese dogmatische und moralische Orientierung kennzeichnet auch die reichskirchliche Theologie. Ambrosius spricht nur die allgemeine Überzeugung aus, wenn er meint, Mose hätte die Genesis im Hinblick auf die *ratio veri-*

[129] Gregor von Nyssa, Vit Moys. Dazu J. Daniélou, in SChr 1ter.

[130] Vgl. Ambrosius, De Ioseph 1,1: „Sanctorum vita ceteris norma vivendi est, ideoque digestam plenius accipimus seriem scripturarum, ut dum Abraham, Isaac et Iacob ceterosque iustos legendo cognoscimus, velut quendam nobis innocentiae tramitem eorum virtute reseratum enitentibus vestigiis persequamur."

[131] Vgl. vor allem Chrysostomus, Homiliae VII de laudibus s. Pauli: MG 50,473-514 (SChr 300). Dazu B. Studer, Paolo, modello di speranza (mit weiterer Literatur).

[132] Vgl. Athanasius, De incarnatione. Dazu B. Studer, Soteriologie, 125-130.

[133] Vgl. Theodor von Mopsuestia, De incarnatione; Cyrill von Alexandrien, De incarnatione; Arnobius Iunior, Conflictus cum Serapione, usw.

tatis und den *profectus virtutis* geschrieben[134]. Augustinus fasst den gleichen Gedanken rhetorisch, aber nicht weniger konkret zusammen, wenn er sagt: „Quidquid igitur gestum est in cruce, in sepultura, in resurrectione tertia die, in ascensione in caelum, in sede ad dexteram Patris, ita gestum est, ut his rebus non mystice tantum dictis, sed etiam gestis configuraretur vita christiana quae geritur"[135]. Selbst wenn er diesen Gedanken zweifelsohne im Zusammenhang mit der Taufe ausgesprochen hat, bezieht sich das *mystice* nicht einfach auf die Taufe, wie die vorausgehenden Worte nahelegen könnten. Mit den *mystice dicta* sind vielmehr Worte gemeint, die einen tieferen Sinn besitzen. Diese weiter zu vertiefenden Worte stehen den *res gestae* gegenüber, die zur Nachahmung empfohlen werden[136].

Die *res morales* wurden zum Teil der Bibel entnommen – wie die Liebe Gottes und des Nächsten, die Entscheidung für den engen Weg, die Hoffnung auf die Auferstehung – zum Teil jedoch aus der Philosophie, oder genauer: aus der Popularphilosophie. Im Hinblick auf diese Ideale unterschiedlicher Herkunft wählten die nachnizänischen Theologen eindeutige oder auch rätselhafte Bibelstellen aus, Texte also, die zum Teil eine allegorische Auslegung erforderten, wenn sie der sittlichen Unterweisung entsprechen sollten. Dabei bekamen die Gegebenheiten, die aus antiken, besonders aus stoischen Lebenserfahrungen stammten, dadurch einen christlichen Sinn, dass sie mit Hilfe von biblischen *testimonia* begründet und beleuchtet wurden. Umgekehrt wurden die angeführten biblischen Texte im Licht der griechisch-römischen Auffassungen, die sie illustrieren sollten, reinterpretiert.

Diese Art die Bibel zu gebrauchen erscheint vor allem in Traktaten, die man als moralische Schriften bezeichnen mag, in denen also bereits traditionelle Themen, wie jene des Gebetes und der Geduld, behandelt werden[137]. Beachtenswert sind auch die Predigten und Darlegungen über das Fasten und die Armut[138]. Eher neu, wenigstens in ihrer monastischen oder auch marianischen Ausrichtung, sind die Traktate über die Jungfräulichkeit von Athanasius, Gregor von Nyssa, Ambrosius und Augustinus[139]. Als ganz neu hingegen müssen die Schriften Gregors von Nazianz und Chrysostomus über das Priestertum sowie die Bücher *De officiis* des Ambrosius angesehen werden[140]. Schliesslich fehlten auch die Versuche nicht, die wichtigsten Bibeltexte zum vollkommenen Leben zu sammeln. In der Linie der *Testimonia* des Cyprian verfasste Basilius seine *Moralia*[141] und Augustinus sein *Speculum*[142].

[134] Ambrosius, Exam. 9,28.

[135] Augustinus, ench. 14,53.

[136] Vgl. auch Augustinus, uera.rel. 16,31f, besonders: „Tota itaque vita eius in terris per hominem quem sucipere dignatus est, disciplina morum fuit."

[137] Vgl. z.B. Augustinus, De patientia, und die zahlreichen Erklärungen zum Vaterunser. Dazu V. Grossi, Oratio dominica: Aug. 20 (1980) 205-220.

[138] Vgl. die Angaben der Patrologien zu Basilius und Ambrosius.

[139] Vgl. besonders M. Aubineau, in SChr 119, und F. Gori, in SAEMO 14,1/2.

[140] Vgl. die Angaben in den Patrologien.

[141] Vgl. K. Koschorke, Spuren der alten Liebe, 39-49, mit dem neuen Stand der Forschung.

[142] Vgl. A.-M. La Bonnardière, „Speculum quis ignorat".

Zwei Dinge seien noch hinzugefügt. Ein gewisses asketisches Ideal konnte auch die Erklärung eines ganzen biblischen Buches wie das Hohelied[143] oder einer längeren biblischen Episode wie das Leben des Mose, des Elia oder anderer Gerechten des Alten Testamentes bestimmen. Ein solches Leitmotiv konnte auf die Bibel selbst zurückgehen, wie zum Beispiel das Auslegungsprinzip der Liebe bei Augustinus[144]. Auf der anderen Seite erscheint gerade in diesen Fällen eindeutig, dass sich die beiden Bewegungen, diejenige, die von den *verba* zu den *res* voranschreitet, und die andere, die den umgekehrten Weg macht, nicht voneinander getrennt werden dürfen. Die *res*, für die sich der Ausleger besonders interessierte, bedingten die Auslegung der *verba*. Ähnlich waren aber auch die *res*, die durch die *verba* erläutert werden sollten, selbst biblischen Ursprungs oder wurden wenigstens als der Bibel konform erachtet.

2. Illustration und Bestätigung

Wenn die *res* den Ausgangspunkt für eine weitere Reflexion bilden, kann in einem doppelten Sinn von biblischer Theologie gesprochen werden. Auf der einen Seite sind die vorausgesetzten Gegegenheiten selbst biblischer Herkunft. Es stehen nämlich dabei grundlegende Aussagen der Bibel in Frage, die bekannt, gefeiert oder einfach erzählt werden. Zumindest werden diese Voraussetzungen von der Kirche, der *norma normata*, als mit der Bibel, der *norma normans*, vereinbar erachtet[145]. Auf der anderen Seite werden diese im Grunde biblischen oder der Bibel nicht widersprechenden *res* mit Hilfe von biblischen *testimonia* neu gedacht und entfaltet. Der Bibel werden also mehr oder weniger lange Stellen entlehnt, mit denen die ursprünglich biblischen Gegebenheiten illustriert und begründet werden sollen. Dieser zweite Aspekt ist indes noch weiter zu vertiefen. Die folgenden Überlegungen, die in erster Linie die biblische Entfaltung der christlichen Wirklichkeiten betreffen, gelten im übrigen weitgehend auch für die *quaestiones et responsiones* sowie für die Kommentare, besonders für die in sie eingefügten Exkursus.

a. *Refutatio et demonstratio*

In den polemischen, aber auch in den anderen Schriften der Kirchenväter begegnet oft eine doppelte Beweisführung. Im Anschluss an die antike Rhetorik suchten ihre Verfasser zuerst die Behauptungen ihrer Gegner zu widerlegen oder die Einwände gegen ein bestimmtes geistiges Ideal zu entkräften; dann gingen sie dazu über, ihre eigenen Auffassungen zu beweisen[146].

---

[143] Vgl. das Thema der dreifachen Weisheit bei Ambrosius, De Isaac 4,27.
[144] Vgl. Augustinus, doct.chr. I 35,39-36,41; III 10,14-12,18.
[145] Vgl. das nächste Kapitel.
[146] Vgl. die methodologischen Bemerkungen von Gregor von Nazianz, or. 29,1: SChr 250,178.

Soweit nun die Beweisführung sich auf die Heilige Schrift stützt, besteht das doppelte Vorgehen in der Widerlegung der von den Gegnern geführten Schriftbeweise und in der Darlegung der eigenen, der Bibel entnommenen Begründungen[147]. Dahinter steht im Grunde genommen das *secundum scripturas* der rabbinischen Tradition, das auch die neutestamentlichen Autoren rezipiert hatten[148]. In der nachnizänischen Zeit nimmt dieses längst traditionell gewordene Verfahren eine verstärkt technische Form an. Auf jeden Fall halten sich die reichskirchlichen Autoren immer gegenwärtig, dass eine solch biblische Beweisführung nur unter der Bedingung schlusskräftig ist, dass die Gegner, ob Juden oder Häretiker, die Autorität des Wortes Gottes auch annehmen[149].

Die Art und Weise, die gegnerischen Schriftbeweise zurückzuweisen und das eigene *secundum scripturas* den eigenen Anhängern in Erinnerung zu rufen, lässt sich an zwei eindrucksvollen Beispielen aufzeigen. In seiner zweiten theologischen Rede, in der er vom Sohn handelt, fasst Gregor von Nazianz die Einwände gegen die Gottheit Christi in elf Kapiteln zusammen und diskutiert dann einen nach dem anderen[150]. Nach dieser Kritik der *testimonia*, welche die wahre Gottheit des Sohnes auszuschliessen scheinen, legt er die Namen dar, die in der Bibel, besonders im Neuen Testament, dem Sohn gegeben werden. Um diese Namen etwas zu gruppieren, unterscheidet er die Titel der Macht und des Heilswirkens und unterteilt die zweite Gruppe noch weiter in überkörperliche und körperliche Attribute[151]. In ähnlicher Weise geht Augustinus in der Schrift *Contra epistulam Parmeniani* vor. Er zählt die fünf *testimonia* auf, die nach den Donatisten die Gültigkeit der von Häretikern gespendeten Taufe ausschliessen (*Jer* 15,18; *Sir* 34,30; *Ps* 140,5; *Sir* 10,1; *Weish* 1,5). Um sie alle in einem Zug zu widerlegen, behilft er sich mit einer Art Syllogismus. Die Übeltäter sind nicht imstande das Wasser, d.h. nach der donatistischen Exegese der fünf *testimonia*, den Heiligen Geist, mitzuteilen. Nun aber sind die Donatisten selbst Sünder und Lügner. Also sind sie selbst nicht in der Lage, den Heiligen Geist weiterzugeben[152]. Nach diesem *ad hominem* geführten Gegenbeweis unternimmt es Augustinus, den genauen Sinn der in Diskussion stehenden *testimonia* herauszustellen. Wenn sich die Donatisten die richtige Bedeutung der Stellen vor Augen halten würden, so schliesst er, würden sie ihre Schwierigkeiten loswerden[153]. Der zweite Teil der Beweisführung Augustins scheint auf den ersten Blick ebenfalls negativ zu sein. In Wirklich-

[147] Vgl. A. Guida, Teodoro di Mopsuestia, 53f.
[148] Vgl. H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung I, 32-37; P. Grech, in StorTeol, 55-58: „La reinterpretazione dell'Antico Testamento".
[149] Vgl. z.B. Gregor von Nyssa, or.cat. 5,1; Gregor von Nazianz, or. 29,16: SChr 250,212.
[150] Gregor von Nazianz, or. 30,1-16: SChr 250,226-260.
[151] Gregor von Nazianz, or. 30,19: SChr 250,216ff.
[152] Augustinus, c.ep.Parm. II 10,20f.
[153] Augustinus, c.ep.Parm. II 10,22.

keit handelt es sich dabei um den positiven Beweis seiner grundlegenden These: *Christus baptizat*[154].

b. Die weitere Auslegung der *testimonia*

Indem die nachnizänischen Autoren die Schlüssigkeit der gegnerischen Schriftbeweise kritisieren und die echte Schriftargumentation herausarbeiten, unterziehen sie die fraglichen Schriftstellen einer Art Exegese. Dabei setzen sie zwei Dinge voraus.

Auf der einen Seite betrachten sie die Erfüllung einer Prophetie als Erweis der Wahrheit. Seit den ersten Anfängen hatten die Christen dieser Form von Beweisführung eine entscheidende Bedeutung zugemessen. Doch nun wird die Unterscheidung von *historia* und *prophetia* grundlegender als zuvor[155]. Gleichzeitig wird der Wert der Prophetie genauer umschrieben. Jedenfalls entwickelt Augustinus in seiner Schrift *De fide rerum quae non videntur* eigens die Auffassung, dass der Glaube durch die Prophetie seine Bestätigung erhält. Er ist überzeugt, dass der Glaube an die vergangenen und künftigen Dinge, d.h. die Erkenntnis von Dingen, welche abwesend sind und darum nicht gesehen werden können, eine Stütze *in praesentibus quae demonstrantur* besitzt[156]. Aus diesem Grund bemüht er sich aufzuzeigen, wie sich die Voraussagen der Propheten im Leben der Kirche erfüllt haben[157]. Gerade deswegen empfiehlt er in seinem *De catechizandis rudibus* Deogratias die *narratio* bis in die Gegenwart der Kirche zu führen[158]. Ebenso beweist er in seiner Apologie *De Civitate Dei* die Wahrhaftigkeit der *historia sacra* aufgrund der Erfüllung der Prophezeiungen[159].

Auf der anderen Seite setzen die Theologen der Reichskirche wie schon ihre Vorgänger die Einheit der Bibel voraus. Weil sie an Gott als den Hauptautor der Heiligen Schrift glauben, haben sie noch mehr Grund, sich den alten Grundsatz *Homerus per Homerum, auctor per auctorem* zu eigen zu

---

[154] Vgl. Augustinus, c.ep.Parm. II 10,22, mit der Auslegung von Sir 34,30 und dem Hinweis auf die spätere Behandlung des Textes in Cresc. II 24f.

[155] Bezüglich Hieronymus vgl. Y.M. Duval, Jérôme: SChr 323,93-97, mit den Texten in Anm. 294: prophetia – historia als poesia – historia. – Vgl. bezüglich Augustinus B. Studer, Cognitio historialis (1), mit lib.arb. III 21,61; vera rel. 7,13; 25,46; diu.qu. 58,2; ciu. XVII,17.

[156] Augustinus, f.inuis. 4,7, sowie doct.chr. III 10,15.

[157] Augustinus, f.inuis. 3,5f.

[158] Augustinus, cat.rud. 6,10, und besonders 27,53: „Omnia enim quae nunc vides in Ecclesia Dei et sub Christi nomine per totum orbem terrarum geri, ante saeculum iam praedicta sunt, et sicut ea legimus, ita et videmus; et inde aedificamur in fidem."

[159] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1), 544f, mit ciu. 17,17: „...quae prophetia (Ps 21,19) quem ad modum impleta sit evangelica narratur historia, tunc profecto et alia recte intelleguntur, quae ibi minus aperte dicta sunt, cum congruunt his, quae tanta manifestatione claruerunt; praesertim quia et illa, quae non transacta credimus, sed praesenta contuemur, sicut in eodem psalmo leguntur tanto ante praedicta, ita nunc exhibita iam toto orbe cernuntur". Dazu BAug 36,759-762, sowie C. Andresen, Gottesstaat, XVII; XXII-XXVII, über die eschatologische Perspektive der Geschichtsschreibung des Augustinus.

machen[160]. Sie begnügen sich nicht damit, ganze Serien von Schrifttexten zu zitieren, welche sich gegenseitig erhellen[161]. Sie sind sich auch bewusst, wie Augustinus ausdrücklich bezeugt, dass die dunklen Texte mit Hilfe der klaren auszulegen sind[162] und dass der scheinbare Widerspruch zwischen zwei Stellen durch eine dritte abgeklärt werden kann[163]. Im übrigen sei eigens hervorgehoben, dass ein Theologe schon allein damit, dass er zu einem Text einen andern fügt, den ersten in ein neues Licht stellt. Es ist selbst beachtenswert, dass die einmal „entdeckten" *testimonia* zu weiteren Diskussionen führten. Zuerst wurden sie eventuell schlecht angewandt und riefen deswegen eine Reaktion hervor. Vielleicht wurden sie auch mit Recht für einen Fall zitiert, erwiesen sich aber dann in einem anderen Fall als unzutreffend. So erfolgte in der arianischen Kontroverse eine fortschreitende Reinterpretation von Bibeltexten, die vor dem Konzil von Nizäa anders ausgelegt worden waren, und selbst nach 325 eine immer neue Auslegung erfuhren[164].

c. *Analogia fidei*

Die ausschliessende oder anerkennende Auslegung der *testimonia* verblieb nicht auf der Ebene der *verba*. Die nachnizänischen Theologen gewichten die biblischen Beweise auch auf der Ebene der *res*. Sie messen die Interpretation der Texte am rechten Glauben[165] oder auch an der Vernunft[166]. Augustinus betrachtet im besonderen neben der *fides* die *aedificatio caritatis* als Kriterium der Exegese[167]. Die reichskirchlichen Autoren waren sich jedoch nicht immer genügend bewusst, dass sie sich bei ihrer Auslegung von theologischen oder auch aussertheologischen Gründen leiten liessen. Doch solche Motive spielten oft eine wichtige Rolle. So wurde zum Beispiel die Wirklichkeit der Menschwerdung sehr ernst genommen[168]. Vielleicht ver-

---

160 Vgl. B. Neuschäfer, Origenes, 276-285; Y.M. Duval, Jérôme: SChr 323,59f; J. Pépin, Tradition, 194f, mit Texten aus Proklus, Galen, Pophyrius; C. Schäublin, Antiochenische Exgese, 149; 158ff.

161 Vgl. z.B. Cyrill von Alexandrien, In Io. 11,10: MG 74,537D-552B, der – offensichtlich im Anschluss an die antiarianische Tradition – die Bedeutung von Heiligung in Joh 17,18f mit Hilfe von einer ganzen Reihe von Bibeltexten erklärt, oder In Io. 9,14: MG 74,273B-281B, mit der Erklärung zu Joh 14,20. Dazu B. Studer, Soteriologie, 191f.

162 Vgl. Augustinus, doct.chr. III 26, sowie Basilius, De bapt.1,1: MG 31,1516AB; Chrysostomus, In Isaiam 5,3.

163 Vgl. Augustinus, qu, 25, 1-3.

164 Vgl. die Studien zur Auslegungsgeschichte der Weisheitsliteratur und des vierten Evangeliums.

165 Vgl. Hieronymus, Ep. ad Ruf.: CCL 79,83. Dazu P. Siniscalco, Girolamo: ASE 5 (1988) 225-238, besonders, 230f. – Augustinus, Gn.litt. I 21,41: sana fides. Dazu E. Cavalcanti, Basilio e Agostino: ASE 4 (1987) 119-142, besonders 133f.

166 Vgl. Augustinus, Gn.litt. I ,19,38f. Dazu E. Cavalcanti, art.cit., 140f, mit dem Hinweis auf die Bedeutung dieses Testes für Galileo Galilei.

167 Vgl. G. Strauss, Schriftgebrauch, 103f, mit Augustinus, doct.chr. I 36,40-37,41. Dazu K. Pollmann, Doctrina christiana, 121-147, besonders 146f.

168 Vgl. Basilius, C.Eunom. I,7f, der von der oikonomia her die theologia erklärt.

hinderten eine zu vereinfachte Anthropologie, eine biblische Formel wie das Binom *logos – sarx* oder noch mehr die Verteidigung der Gottheit Christi eine sachgerechte Erklärung jener Texte in den Evangelien, welche das menschliche und irdische Leben Jesu betreffen[169]. Trotzdem übersahen jene Theologen den radikalen Unterschied zwischen den Mythen und der *narratio evangelica nicht*. Gerade weil sie an Christus, an den wahren, wirklich Mensch gewordenen Gott, glaubten, waren sie imstande, die Bedeutung der Geschichte gegenüber einer Kultur, die allgemein für das Geschichtliche weniger Verständnis besass, abzusichern[170]. Nicht weniger wichtig war eine philosophische, allerdings nicht unbiblische Auffassung: die Annahme der Unveränderlichkeit Gottes[171]. Diese grundlegende These der griechischen Philosophie leitete alle Diskussionen über die Gottheit Christi sowie über die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Dementsprechend legten die Theologen dann auch die in Frage stehenden biblischen Texte aus, wie im besonderen aus der Anwendung der sog. *regula canonica* zu ersehen ist[172]. Im übrigen sei nochmals an den antiken Grundsatz erinnert, nach dem alle Absurditäten und Widersprüche aus dem Verständnis der Texte und damit auch der Bibeltexte auszuschliessen sind[173].

d. Die dialektische Methode

Bei der Auslegung der als Beweise und Gegenbeweise angeführten biblischen Texte verwendeten die reichskirchlichen Theologen auch aus der Rhetorik oder der Philosophie übernommene dialektische Verfahren[174]. Wie schon gesagt, fehlte es nicht an harter Kritik gegenüber der „Technologie" [175]. Doch waren diese Bedenken durch die Polemik, besonders gegen Eunomius bedingt. Jedenfalls lobt Gregor von Nazianz die philosophischen Kenntnisse des Basilius[176]. Vor allem widmet Augustinus in seiner Schrift *De doctrina christiana* eine Reihe von Kapiteln gerade dem Nutzen der Dialektik für die Interpretation der Bibel[177].

Tatsächlich machen die nachnizänischen Autoren häufigen Gebrauch von der Definition. In ihrer Sorge präzise zu sein, folgen sie ohne Zweifel

[169] Es ist bekannt, dass Athanasius und Cyrill von ihren christologischen Voraussetzungen her die Texte über das Innenleben Jesu zu wenig beachten. Vgl. M. Richard, Athanase: MélSR 4 (1947) 5-54; J. Liébaert, Doctrine christologique, 88f.

[170] Gewiss hatten auch die heidnischen Philosophen, wie besonders Porphyrius, Sinn für die Geschichte und die historische Methode. Vgl. J. Pépin, Tradition, 59-63, sowie besonders B. Studer, Cognitio historialis (1), 547. Doch aufs Ganze gesehen hoben sie die Geschichte weniger scharf von den Mythen ab. Vgl. die Polemik des Augustinus, ciu. XVIII 8-18,16. Dazu H.I. Marrou, Augustin, 463-467; B. Studer, art.cit., 541f.

[171] W. Maas, Unveränderlichkeit.

[172] Vgl. zur Frage auch B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 132f.

[173] Vgl. oben S. 202f. mit Anm. 25.

[174] Vgl. dazu etwa Guida, Teodoro di Mopsuestia, 56f.

[175] Vgl. oben S. 182.

[176] Gregor von Nazianz, or. 43,13f: SChr 384,142-148.

[177] Augustinus, doct.chr. II 31,48-35,53. Dazu G. Balido, Regole e leggi logiche.

dem in der Grammatik üblichen Vorgehen der *cognitio verborum*. Sie erklären demgemäss Wort für Wort und verweisen dabei auf die Paralleltexte; sie achten auf die bekannten Etymologien oder benutzen selbst Wörterbücher[178]. Aber sie nehmen auch die Hilfe der philosophischen Dialektik in Anspruch, zu der in erster Linie die Definition gehört. Augustinus äussert sich sehr ausdrücklich über deren Nutzen, wenn er bei der Umschreibung der Dialektik feststellt: „Item scientia definiendi, dividendi atque partiendi quamquam etiam rebus falsis plerumque adhibeatur, ipsa tamen falsa non est, neque ab hominibus instituta, sed in rerum ratione comperta"[179]. Selbst die antieunomianischen Autoren interpretieren die biblischen Texte auf Grund fest umschriebener Begriffe wie *physis*, *usia*, *hypostasis*, *hyparxis*, *idiomata*. Das lässt sich besonders schön anhand der Schrift *Contra Eunomium* des Basilius aufzeigen[180]. Nicht weniger interessant ist in dieser Hinsicht die Trinitätslehre, die Cyrill von Alexandrien im Anschluss an die antiarianische Tradition entwickelte[181].

Mit der Definition ist auch die Abgrenzung von anderen Definitionen, d.h. die Unterscheidung gegeben. Die nachnizänischen Autoren lieben es zu unterscheiden, wenn es sich darum handelt, den Wert eines diskutablen *testimonium* abzuklären. So unterscheidet Athanasius in bezug auf *Joh* 1,1: „und das Wort war Gott" die verschiedenen Möglichkeiten, ein Wesen als Gott zu betrachten. Es könne von Gott im wahrsten Sinne, von Gott durch Teilnahme oder von Gott *kat'epinoian* gesprochen werden. Das Wort selbst sei im ersten Sinn Gott zu nennen[182]. In ähnlicher Weise macht Basilius bei der Erklärung von *Joh* 14,28: „Der Vater ist grösser als ich", von einem Text, der immer wieder in die Debatte geworfen wurde, eine vierfache Unterscheidung. „Grösser" ist zu verstehen der Kausalität, der Macht, der Würde und der Masse nach. Nach dem Ausschluss der letzten drei Möglichkeiten – die Annahme der letzten schreibt er nicht einmal Eunomius zu – hält er fest, dass der Vater grösser ist als der Sohn, weil er dessen *arche* ist,

178 Vgl. Basilius, Hom.Hex. 1,5ff: SChr 26bis,108-116: über die Bedeutung von „Anfang" und „erschaffen"; J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 48, mit or. 31,2: SChr 250,278, der auf die Worterklärung hinweist; H.I. Marrou, Augustin, 31-37: Erklärung griechischer Worte; 125-128.

179 Augustinus, doct.chr. II 35,53.

180 Vgl. Basilius, C.Eunom. I,15: SChr 299,224ff: Erklärung des Begriffes agennetos mit Hilfe der Genealogie in Lk 3,23-38 und der Begriffe anarchon und physis; I,18: SChr 299,234-238: Erklärung von Joh 6,27; Kol 1,15 und vor allem Phil 2,6f mit usia und idiotes; I,21: SChr 299,246-250: mit dem Vergleich der Definition der Zeit des Eunomius und Gen 1,14-19 sowie Jos 10,12f; III,7: SChr 305,172ff: mit Joh 1,3 und den Begriffen monodikes physis und hypostasis. – Vgl. weiter Basilius, Hom.Hex. 1,11: SChr 26bis,130-134: Erklärung zu Gen 1,1 mit dem Hinweis auf die vier Elemente und die fünfte physis, sowie zur ganzen Frage B. Pruche in SChr 17b,179-196: „Vocabulaire théologique".

181 Vgl. Cyrill von Alexandrien, Dial.Trin. V,559: SChr 237,302ff; VI,620f: SChr 246,110-116. Dazu R.M. Siddals, Cyril of Alexandria: JThST 38 (1987) 341-367, mit der Bibliographie: 342[8], in der vor allem zu beachten ist: J.M. Labelle, Cyrille d'Alexandrie: RvSR 52 (1978) 135-158; 53 (1979) 23-42. Dazu weiter M.-O. Boulnois, Le paradoxe trinitaire.

182 Athanasius, C.Arian. I 9: MG 26,29C-32A.

dass er also nicht der *usia* nach grösser ist[183]. Die Methode der Unterscheidung war noch wichtiger im Bereich der Christologie. Man spricht denn auch von einer „Two-Natures-Exegesis“[184]. Die Anwendung der *regula canonica*, von der schon mehr als einmal die Rede war, beruht zusammen mit der Auffassung von der *communicatio idiomatum* grundsätzlich auf der Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen im einen Christus. Auch die Regeln des Tyconius, die Augustinus in *De doctrina christiana* empfiehlt, schliessen mehrere Unterscheidungen mit ein: zwischen *caput* und *corpus*, zwischen Verheissung und Gesetz, zwischen *genus* und *species*, zwischen den verschiedenen Zeiten, zwischen dem Teufel und seinem Leib[185]. Weiter ist bemerkenswert, dass die Unterscheidung der Personen, die von den Grammatikern praktiziert und auch von Tyconius vorausgesetzt wird[186], in der Exegese der trinitarischen und christologischen Texte eine ontologische Bedeutung annimmt. Gegen die sabellianische Tendenz wird in der Trinitätslehre die reale Unterscheidung in den Texten betont, die von Vater, Sohn und Geist sprechen. Etwas später setzt man sowohl in der Christologie als auch in der Ekklesiologie eine Einheit der Person im realen, bzw. im mystischen Sinn voraus und erklärt dementsprechend die biblischen Texte, besonder die Psalmen[187]. Schliesslich sei darauf hingewiesen, dass die zur Interpretation der Bibelstellen angewandten Unterscheidungen, sich auch an rhetorische Verfahrensweisen wie an das Schema *persona – tempus – causa* anschliessen können[188].

Da die Dialektik sich nicht auf die Analyse beschränkt, sondern auch die Synthese umfasst, kann es nicht überraschen, dass die Erörterung der biblischen Texe auch mit der Hilfe von Syllogismen geschieht[189]. Es wurde bereits auf ein typisches Beispiel der Polemik des Augustinus gegen die Donatisten hingewiesen[190]. Die schlussfolgernde Exegese der *testimonia* war indes allgemein in Übung. Obwohl Athanasius nicht besonders gut auf die Philosophie zu sprechen ist, ist das syllogistische Verfahren schon bei

---

[183] Basilius, C.Eunom. I 25: SChr 299,260ff. Dazu E. Cavalcanti, Basilio e Agostino: ASE 4 (1987) 119-142, besonders 126, mit Hom.Hex. I 5 und II 6: SChr 26bis,104ff und 166-170.

[184] T.E. Pollard, Christology, 238.

[185] Augustinus, doct.chr. III 30,42-37,35. Dazu G. Gaeta, Ticonio: ASE 5 (1988) 103-124, sowie besonders K. Pollmann, Doctrina Christiana, 32-65, die den Liber Regularum als „erste Hermeneutik des Abendlandes“ hinstellt und die einzelnen Regeln analysiert.

[186] Vgl. Augustinus, doct.chr. III 31,44.

[187] Vgl. M.J. Rondeau, Commentaires patristiques, II: „Exégèse prosopologique et théologie“; H. Drobner, Person-Exegese, sowie die dort angegebene Literatur.

[188] Vgl. z.B. Cyrill von Alexandrien, Deipara, 19; dazu R.M. Siddals, Cyril of Alexandria: JThSt 38 (1987) 358-361: über das grammatikalische Subjekt der christologischen Aussagen. – Weiter Basilius, Bapt. II 8: ed. U. Neri 360-384, der eine biblisch-moralische Frage nach dem Schema topos, kairos, prosopon, usw. breit entfaltet; vgl. die Anm. S. 360 des Herausgebers mit dem Hinweis auf die Rhetores graeci XI,13 und anderen Texte des Basilius. – Ferner Ambrosius, Hom.Lc. II 40,552-557, mit quid, ubi, quomodo, quando, qua causa. Dazu T. Graumann, Christus interpres, 154.

[189] Vgl. Augustinus, doct.chr. II 31,48-34,52: zur disciplina disputationis.

[190] Vgl. oben S. 223f.

ihm zu finden[191]. Ein gutes Beispiel ist seine Art, die Salbung Jesu zu erklären. Weil sie für die göttliche Natur des unveränderlichen Wortes nicht in Frage kommt, muss sie auf die für uns angenommene menschliche Natur bezogen werden[192]. Bei aller Kritik gegenüber Eunomius, dem er vorwirft, Aristoteles und Chrysippus zu folgen[193], anerkennt Basilius grundsätzlich die Möglichkeit, die biblischen Texte schlussfolgernd auszulegen[194]. Cyrill von Alexandrien, der sich immer nahe an die vorausgehende Tradition hält[195], ist in dieser Hinsicht noch ausdrücklicher. In der Absicht, die Wahrheit durch ein stringentes Beweisverfahren aufzudecken, ergänzt er vorerst *Joh* 10,32f: „Du bist nur ein Mensch und machst dich zu Gott" mit den paulinischen Themen des eingeborenen Sohnes und Christi, des Bildes Gottes. Von der so entfalteten Idee der Sohnschaft und der mit anderen Schrifttexten untermauerten Idee des alles überragenden Gottes schliesst er auf die vollkommene Ähnlichkeit des Sohnes mit dem alle Geschöpfe übersteigenden Gott-Vater[196]. In ähnlicher Weise erklärt er auch *Joh* 14,28: „Der Vater ist grösser als ich"[197]. Endlich ist bemerkenswert, wie Cyrill in einem Exkursus seines Johannes-Kommentars zur Erklärung von *Joh* 1,1 eine ganze Reihe von Argumenten vorlegt, die er mit *kai allo* einführt und die er vorzüglich mit *ei* beginnt, d.h. als hypothetische Syllogismen durchführt[198].

Der Gedanke liegt zwar nahe, dass sich die Theologen des vierten und fünften Jahrhunderts mit ihrem dialektischen Vorgehen am meisten von der ursprünglichen Intention der biblischen Autoren entfernt hätten. Doch ist nicht zu vergessen, dass ihre eigentliche Absicht immer darin bestand, zu einem tieferen Verständnis der Gegebenheiten zu führen, die nach ihrer Auffassung biblischer Herkunft waren. Dazu wollten sie sich dabei stets an die Bibel selbst halten, ganz abgesehen davon, dass die biblischen Autoren, Jesus miteingeschlossen, schon dialektische Methoden wie vor allem den Schluss *a minore ad maius* gebraucht hatten[199].

---

[191] Vgl. E.T. Pollard, Christology, vor allem 222-232.

[192] Vgl. Athanasius, C.Arian. I 48: MG 26,112A-113A. – Man kann mit Leichtigkeit andere Beispiele in den Texten finden, die im Lexicon Athanasianum, 141ff, unter dem Stichwort „ara = ergo" angegeben sind.

[193] Vgl. Basilius, C.Eunom. I 5: SChr 299,172ff (MG 29.516B), mit der Anm. des Herausgebers.

[194] Vgl. Basilius, C.Eunom. III 1: SChr 305,146 (MG 29,656A). – Zur dialektischen Bedeutung von akolouthia, J. Daniélou, Akolouthia chez Grégoire de Nysse: RvSR 27 (1953) 219-249. Dazu weiter Y.M. Duval, Jérôme: SChr 323,25ff, mit den Hinweisen auf consequentia bei Hieronymus und in den philosophischen Kommentaren des 4. Jh.

[195] Vgl. J. Liébaert, Doctrine christologique, 19-64.

[196] Vgl. Cyrill von Alexandrien, Dial.Trin. V 552B-554: SChr 237,282-288. Dazu II 423D: SChr 231,240ff.

[197] Cyrill von Alexandrien, Dial.Trin. V 573D-574B: SChr 237,346ff. – Zur von Cyrill gegenüber den Arianern angewandten Methode vgl. J. Liébaert, Doctrine christologique, 37-43.

[198] Vgl. Cyrill von Alexandrien, In Ioan. I 2f: MG 73,29D-53C. Dazu G. Jouassard, Cyrill v. Alexandrien: RAC 3 (1957) 499-516, besonders 514f.

[199] Vgl. C.K. Barrett, Interpretation of the Old Testament in the New, besonders 392f; P. Grech, StorTeol 27-41. Dazu Chrysostomus, In Hebr 6,13: MG 63,58, mit dem Hinweis auf das syllogistische Vorgehen in Hebr 4.

Kapitel 6: Der Gebrauch der Bibel in der Kirche

Schrifttum

Aldama (de) J., El simbolo Toledano I = AnGr 7, Roma 1934. – Bardy G., L'inspiration des Pères de l'Église: RechSRel 40 (1952) 7-26. – Bardy G„ S. Augustin et Tertullien: ATh 13 (1953) 145-150. – Batiffol P., Le siège Apostolique (359-451), Paris 1924. – Batiffol P., Le catholicisme de s. Augustin, Paris 1929. – Bausenhart G., „In allem uns gleich ausser der Sünde": Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie, Mainz 1992. – Bellini E., I Padri nella tradizione cristiana, Milano 1982. – Beumer J., Die Inspiration der Heiligen Schrift: HDG I/3b, Freiburg 1968. – Beumer J., Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle: HDG I/4 Freiburg 1962. – Blum G.G., Apostel, Apostolat, Apostolizität, II. Alte Kirche: TRE 3 (1978) 445-466. – Brennecke H.C., Rom und der 3. Kanon von Serdika (342): ZRG Kanonist.100 (1983) 15-45. – Campenhausen (von) H., Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968; franz. Übers. Paris 1971. – Campenhausen (von) H., Das Bekenntnis des Eusebs von Caesarea (Nicaea 325): ZNW 67 (1976) 123-139. – H. Chadwick H., Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy: JThS NS 2 (1951) 145-164. – Chadwick H., Florilegium: RAC 7 (1960) 1131-1160. – J. Daniélou, La catechesi nei primi secoli, Torino 1969. – Dassmann E., Hiob: RAC 15 (1991) 366-442 – Doignon J., Hilarius: RAC 13 (1989) 129-167. – Dossetti G.L., Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli, Roma 1967. – Eno R.B., How original is Vigilius of Thapsus: Aug. 30 (1990) 63-74. – Federer K., Liturgie und Glaube = Paradosis 4, Fribourg 1950. – Geerlings W., *Jesaja 7,9b bei Augustinus*: WiWei 50 (1987) 5-12. – Grillmeier A., Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie: Mit ihm und in ihm (Freiburg 1975), 489-582. – Grossi V., La liturgia battesimale in S. Agostino, Roma 1970. – Gribomont J., *Scrittura (Sacra)*: DPAC II (1983) 3118-3124. – Gryson R., Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaie = Vetus Latina, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 23, Freiburg 1993. – Hagemann W., Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus, Trier 1970. – Hahn A. – Hahn G.L., Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, Hildesheim 1962 (Neudruck). – Hanhart R., Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes: Hengel M. – Schwemer A. (Hrsg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (Tübingen 1994), 1-19. – Harl M. et collaborateurs, La Bible d'Alexandrie, LXX. 1. La Genèse, Paris 1986. – Harl M. – Dorival G. – Munnich O., La Bible Grecque des Septante du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien, Paris 1988. – Hengel M. – Schramer A.-M. (Hrsg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, Tübingen 1994. – Hengel M., Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung", ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons: Hengel M. – Schramer A.-M. (Hrsg.), op.cit, 182-284. – Hennings R., Der

Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des AT und die Auslegung von Gal 2,11-14, Diss. Heidelberg 1991. – Hess H., The Canons of the Council of Sardica, a.D. 343, Oxford 1958. – Joannou P.P. (G. Denzler), Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert = Päpste und Papsttum 3, Stuttgart 1972. – Jossua J.P., Le salut, incarnation ou mystère pascal, Paris 1968. – Junod E., La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque des quatre premiers siècles: Kästli J.D. – Wermelinger O. (Hrsg.), Le canon de l'AT, 105-151. – Kästli J.D. – Wermelinger O. (Hrsg.), Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire, Genève 1984. – Koch H., Tertullianus: PRE V A/l, 822-844. – Kriegbaum B., Afrikanische Autonomie und römischer Primat. Kanon 8 der römischen Synode von 386 und seine Geltung in Afrika: FS Kempf (Sigmaringen 1983), 11-21. – Lohse B., Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des 4. Jahrhunderts: FS C. Andresen, 351-366. – Lütcke H.-K., „Auctoritas" *bei Augustin*, Stuttgart 1969. – Lütcke H.-K., Auctoritas: AugLex I (1994) 498-510. – Manoir (du) M., Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie, Paris 1944. – Mara M.G., Commenti all'epistolario paolino: DPAC II (1984) 2620-2624; Mara M.G., Il significato storico-esegetico dei commentari al corpus paolino dal IV al V secolo: ASE 1 (1984) 59-74. – Mara M.G., Agostino, Interprete di Paolo, Milano 1993. – Markschies C., Hieronymus und die „Hebraica veritas": M. Hengel – A.M. Schwemer (Hrsg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (Tübingen 1994), 130-181. – Marschall W., Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom = Päpste und Papsttum 1, Stuttgart 1971. – Maschio G., L'argomentazione patristica di s. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418): Aug. 26 (1986) 459-479. – Mehlmann J., Tertulliani Liber De carne Christi ab Augustino citatus: SE 17 (1966) 269-289. – Meloni P., Cantico dei Cantici: DPAC I (1983) 580-584 – Metzger B.M., *The Canon of the New Testament. Its origin, development and significance*, Leiden 1987. – Mohrmann C., S. Jérôme et s. Augustin sur Tertullien: VigChr 5 (1951) 111f. – Munier C., *Autorità nella Chiesa*: DPAC I (1983) 450-458. – Nacke E., Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien, Münster 1965. – Perago F., Il valore della tradizione nella polemica tra S. Agostino e Giuliano di Eclano: AnFacLettFil 10 (Napoli 1962/3) 143-160. – Petit F., Catenae graecae in Genesim et Exodum, I. Catena Sinaitica: CCG 2, Turnhout 1977. – Pizzolato L.F., La dottrina esegetica di Sant'Ambrogio, Milano 1978. – Pollard T.E., Giovanni Evangelista: DPAC II (1984) 1533-1538. – Rahner H., Florilegien: LTK 4 (1960) 197ff. – Ring T.G., *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Würzburg 1975. – Ritter A.M., Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils, Göttingen 1965. – Ritter A.M., Alte Kirche. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Neukirchen-Vluyn 1977. – Rordorf W. – Schneider A., Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche = Traditio Christiana 5, Bern, 1983. – Schäfer K.Th., Bibelübersetzungen, II. Lateinische: LTK 2 (1958) 380-384 (vgl. LTK 2 (1994^3) 383f). – Scheffczyk L., Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft: IKaZ 16 (1987) 420-433. – Scipioni L.I., Nestorio e il concilio di Efeso, Milano 1974. – Sieben H.J., Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979. – Simonetti M., „Scripturarum clavis notitia Christi". Proposta per una discussione sulla specificità dell'esegesi patristica: ASE 4 (1987) 7-19. Simonetti M., Uno sgu-

ardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo: ASE 1 (1984) 9-44. – Solignac A., Philon, II. Influences: DSp 12/1 (1984) 1366-1374. – Studer B., Argomentazione patristica: DPAC I (1983) 334-337. – Studer B., Augustin et la foi de Nicée: RechAug 19 (1984) 133-154. – Studer B., La recezione del concilio di Efeso del 431: Studia Ephemeridis „Augustinianum" 31 (Roma 1990), 427-442. – Studer B., Die Konzilien und Synoden in der Alten Kirche: Seminarium 30 (1991) 495-507. – Vannier A.M., Jean Cassien et le symbole de foi (De Incarnatione Domini VI): „Communication", Patristischer Kongress von Oxford, 1995. – Vries (de) W., Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques, Paris 1974 (franz. Übersetzung von verschiedenen deutsch abgefassten Artikeln). – Wermelinger O., *Le canon des Latins* aux temps de Jérôme et d'Augustin: Kästli J.D. – Wermelinger O. (Hrsg.), Le canon de l'AT, 153-210. – Wojtowytsch M., Papstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I.(440-461) = Päpste und Papsttum 17, Stuttgart 198l.

Im Blick auf die bisherigen Ergebnisse besteht kein Zweifel, dass sich die christlichen Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts in ihrem theologischen Denken ganz auf die Bibel stützten. Sie griffen auf anerkannte Schriften zurück, um sie weiter zu erklären und damit an der Auferbauung ihrer Glaubensgemeinschaften mitzuwirken. Die Bemühungen um diese Texte umfassten demnach drei Schritte: die *lectio*, die *meditatio*, die *imitatio*. Es handelte sich dabei jedoch nicht um irgendwelche, sondern um heilige Bücher, um *verba caelestia*, um das Wort Gottes. Vom Inhalt her gesehen erforderten diese Schriften Glauben nicht allein deswegen, weil sie sich auf eine längst vergangene Zeit bezogen (*fides historica*), sondern auch und noch mehr, weil sie von göttlichen Mysterien handelten. Sie erzählten nämlich von der unbegreiflichen Heilstat des unaussprechlichen Gottes. M.a.W. sie sprachen von einer Wirklichkeit, deren Wahrheit nur die Autorität Gottes selbst verbürgen konnte (*fides religiosa*)[1]. Bei der Arbeit an der Bibel war also sowohl hinsichtlich der göttlichen Worte als auch in bezug auf die von Gott in der Heilsgeschichte vollzogenen Geheimnisse der Glaube verlangt.

Dieser historische, ja religiöse Glaube, der sowohl die *verba* als die *res* umfasste, ist nun laut den nachnizänischen Autoren allein in der katholischen Kirche zu erlangen. Vor allem kann er nur in der kirchlichen Gemeinschaft gelebt und erfahren werden. Die Heilige Schrift stellt demgemäss eine Autorität dar, weil sie einst von der Kirche rezipiert worden ist und darum auch nur in der *communio fidelium* gelesen und gehört, verstanden und ins Leben umgesetzt werden kann.

Diese Rezeption kam allerdings (und kommt noch immer) nur in einem sehr komplexen Prozess zustande. Es sind darin verschiedene Aspekte zu unterscheiden. Grundlegend ist die Heiligkeit der Bibel selbst. Es sind jedoch auch Kriterien nötig, nach denen diese Heiligkeit anerkannt und als

[1] Zur Unterscheidung zwischen fides historica und fides religiosa vgl. Augustinus, uera rel. 50,99, und Leo, serm. 66,1. – Dazu B. Studer, History and Faith: AugStud 28 (1997) 17f.

Orientierung des wahren christlichen Lebens zur Geltung gebracht wird: die katechetische Unterweisung, die von den Konzilien und Synoden festgelegte Orthodoxie, das Zeugnis der erprobten Theologen und in etwa schon die Entscheidungen des Apostolischen Stuhles. Um die Rezeption der Heiligen Schrift in ihrer ganzen Komplexität zu verstehen, wird es indes gut sein, zuerst über das Prinzip der *auctoritas fidei* im allgemeinen nachzudenken.

Im übrigen wurden diese fundamentalen Voraussetzungen der theologischen Reflexion schon im ersten Teil berührt. Im Kapitel über den kirchlichen Kontext der patristischen Theologie war die Rede von der Organisation der Kirchen, in der die verantwortungsvolle Aufgabe, die apostolische Tradition zu bewahren und weiterzugeben, miteingeschlossen ist. In den anderen Kapiteln hingegen kam die Sprache auf die Autorität im politisch-historischen, literarischen und philosophischen Bereich. Im vorliegenden Kapitel hingegen soll die Frage auf die Rolle der kirchlichen Lehrautorität im Gebrauch der Bibel beschränkt werden[2].

A. Auctoritas Dei Verbi in Ecclesia Christi[3]

Ohne Zweifel hat sich kein anderer Kirchenvater eingehender mit der *auctoritas* im christlichen Sinne befasst als Augustinus in seinen Schriften[4]. Seit der Zeit seiner Bekehrung (386/7) hatte er sich mit dem Verhältnis zwischen *fides* und *ratio*, zwischen der auf der Autorität eines anderen gegründeten und der in sich selbst einsichtigen Erkenntnis beschäftigt. Gemäss den Überlegungen jener frühen Jahre können weder die einfachen Leute noch die Philosophen zur vollen Gotteserkenntnis gelangen, wenn sie sich nicht im Glauben der in Christus erschienenen göttlichen Autorität anvertrauen[5]. In der Folge entwickelte Augustinus diese grundlegende Intuition vor allem in den anti-manichäischen Schriften weiter. Zuerst vertiefte er das Verhältnis von *credere* und *intelligere*. Dann übernahm er die traditionelle Thematik des Glaubens, der zur Erkenntnis führt, und berief sich speziell auf Jesaja 7,9b: *Si non crederitis, non intelligetis*[6]. Formeln, die sich an diese zum ersten Mal 389 in *De magistro* nach der *Vetus Latina* zitierte Stelle anlehnen[7], be-

2 Vgl. C. Munier, Autorità nella Chiesa: DPAC I (1983) 450-458, besonders 452ff: „Le funzioni dell'autorità: il potere legislativo, il potere giudiziario, la giustizia penale".

3 Vgl. J.N.D. Kelly, Doctrines, 41-48; J. Beumer, Überlieferung: HDG I/4 (1962), 34-44; J. Karpp, Bibel in der Kirche: Bibel IV: TRE 6 (1980) 48-93, besonders 50-59; W.Rordorf – A.Schneider, Traditionsbegriff.

4 Vgl. H.-K. Lütcke, Auctoritas; dazu die Zusammenfassung desselben Autors in AugLex I (1994) 498-510.

5 Augustinus, Acad. II 3,8f; III 19,42-20,43; sol. I 6,12-7,14.

6 Vgl. W. Geerlings, Jesaja 7,9b bei Augustinus: WiWei 50 (1987) 5-12, mit einem guten Überblick über die Glaubenstheologie des Augustinus.

7 Augustinus, mag. 11,37.

gegnet man in verschiedenen Zusammenhängen[8]. Zur gleichen Zeit zeigte Augustinus auf, dass eine gewisse Erkenntnis dem Glauben vorausgehen muss. So erklärt er vor allem im Brief 120 sinngemäss nicht nur: *ergo intellige ut credas, crede ut intelligas*[9], sondern auch: *intellectum vero valde ama*[10]. Er gelangte so zum Trinom: *scientia – fides – sapientia*[11]. Dessen Bedeutung entwickelt er klar und bündig in *De Trinitate*: *Valet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem Dei, non tamquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti; sed quo cognoscatur manifestius, et quo firmius diligatur*[12]. Im übrigen geht es ihm dabei immer um den in der Kirche angenommenen und vollzogenen Glauben[13].

Noch bemerkenswerter ist, dass sich Augustinus bemüht, eine umfassende apologetische Theorie der Kriterien der Vernünftigkeit des Glaubens zu erarbeiten. Dabei legt er das Hauptgewicht auf die prophetische Beweisführung, indem er zwischen der *historia* und der *prophetia* unterscheidet. Er betont damit die in Christus und der Kirche geschehene und noch immer geschehende Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen[14]. Im besonderen verweist er auf die Menschwerdung Christi, den Höhepunkt aller Gotteserscheinungen[15]. Weiter misst er den von Jesus und den Aposteln gewirkten Wundern grossen Wert bei.. Das weitaus am meisten beeindruckende Wunder besteht nach ihm in der Verbreitung der christlichen Religion auf der ganzen Erde[16]. Dieses einzigartige Geschehen vollzieht sich nämlich in der Gegenwart. Die Christen von damals hatten sie unmittelbar vor Augen. Darum fiel es ihnen nicht schwer, sich auch von der Wirklicheit der in der Vergangenheit geschehenen Wundern zu überzeugen und zudem auf weitere Wunder in der Zukunft zu hoffen. Im Hinblick auf die Erfüllung der Prophezeiungen und die noch immer erfolgenden Wunder darf der Christ mit gutem Gewissen in der Kirche seinen Glauben leben.

Weil Augustinus auf Grund von solchen Überlegungen daran glaubte, dass die wahre Religion nur in der katholischen Kirche zu finden sei[17], und

[8] Vgl. W. Geerlings, art.cit., 9.

[9] Vgl. Augustinus, ep. 120,1,2-6, besonders 6, der nach der Zitation von Jes 7,9 erklärt: „Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium quo prius credamus, ut id quod credimus intellegere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter iussum est. Nam si hoc praeceptum rationabile non est, ergo irrationabile est: absit. Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem."

[10] Augustinus, ep. 120,3,13.

[11] Vgl. W. Geerlings, Jesaja 7,9b bei Augustinus: WiWei 50 (1987) 18.

[12] Augustinus, trin. VIII 9,13. – Dazu trin. XV 1,2: „Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius et invenitur ut quaeratur avidius... Fides quaerit, intellectus invenit, propter quod ait propheta: Nisi credideritis, non intellegetis. Et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit..."

[13] Vgl. dazu B. Studer, History and Faith: AugStud 28 (1997) 26.

[14] Augustinus, uera rel. 7,13; 25,46. Dazu B. Studer, Cognitio historialis (1), 544f.

[15] Vgl. besonders Augustinus, trin. IV 1,2; IV 7,11; IV 16,21.

[16] Vgl. Augustinus, util.cred. 16,34.

[17] Vgl. Augustinus, util.cred. 7,19.

weil ihn seine eigene Erfahrung darin nur bestärkte[18], gelangte er zu der immer wieder zitierten Feststellung: *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*[19]. Nach seiner Auffassung kommt also die göttliche Autorität, ohne die man nicht glauben kann, konkret in der Kirche zur Geltung. Dank der kirchlichen Autorität drängt sich das Evangelium mit seiner Autorität auf. Ja, die göttliche, in Jesus Christus menschgewordene Autorität ist dem gläubigen Menschen durch das in der Kirche verkündete Evangelium gegenwärtig[20].

Es handelt sich in dieser Theologie des auf der *auctoritas Dei Verbi praesens in Ecclesia* begründeten Glaubens nicht allein um die rationale Begründung des Glaubens des einzelnen Christen. Nach der Überzeugung des Augustinus konstituiert sich im Glauben der Christen selbst der ganze Leib der Kirche. Weil die Gläubigen in der Taufe den Glauben der *Ecclesia Mater* annehmen, wird Christus in ihren Herzen geboren, ja wird die Kirche zur Mutter Christi in der Welt[21].

Im Zusammenhang mit seiner Lehre von der religiösen Erkenntnis unterstreicht also Augustinus die Notwendigkeit einer Offenbarung in der Geschichte, deren Echtheit von der göttlichen Autorität verbürgt wird und die allein dem Glauben zugänglich ist. Diese von ihm scharf herausgearbeitete Auffassung ist jedoch keinesweg als erratischer Block zu betrachten. Sie spiegelt vielmehr eine lange Überlieferung wider. Seit Klemens von Alexandrien an hörten die christlichen Autoren nicht auf, im Anschluss an Paulus und Johannes von einem Glauben (*pistis*) zu reden, der zur Erkenntnis (*gnosis*) führt[22]. Das trifft nicht nur für die Alexandriner, sondern auch für andere Kreise zu. Der beste Beweis dafür liegt darin, dass alle ausser dem Buchstaben oder der Geschichte einen tieferen oder geistlichen Sinn der Bibel annehmen[23].

Der Glaube, auf dem die höhere Erkenntnis aufbaut, bestand ferner auch für die Vorgänger des Augustinus im Glauben an Christus. Die Menschwerdung des Wortes stand tatsächlich bei allen Autoren im Mittelpunkt der Lehre von der religiösen Erkenntnis[24]. Alle anerkannten, dass einem Christen im besonderen der volle Sinn des Alten Testamentes im Glauben an Jesus Christus aufgeht[25]. Nach der allgemeinen Auffassung, besonders aber

---

18 Vgl. Augustinus, util.cred. 8,20.

19 Augustinus, c.ep.Man. 5: BAug 17,400.

20 Vgl. vor allem Augustinus, trin. IV 6,10: „Ego autem quas (die Gründe für die symbolische Exegese) reddidi, vel ex Ecclesiae auctoritate a maioribus traditas, vel ex divinarum testimonio scripturarum, vel ex ratione numerorum similitudinumque collegi. Contra rationem nemo sobrius, contra Scripturas nemo christianus, contra Ecclesiam nemo pacificus senserit".

21 Vgl. H. Rahner, Gottesgeburt, 60-63, mit Augustinus, en.Ps. 127,12; s. 10,2; 191,4; virg. 5.

22 Vgl. dazu die klassischen Studien von W. Völker über das Vollkommenheitsideal des Klemens von Alexandrien und des Origenes, sowie I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis: HDG I/2a, 49-84, und H. Crouzel, Scuola di Alessandria: StorTeol, 179-223.

23 Vgl. M. Simonetti, Lettera.

24 Vgl. besonders Athanasius, De incarnatione, und die Nachwirkungen dieses Werkes.

25 Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 165f. Weiter M. Simonetti, „Scripturarum clavis notitia Christi": ASE 4 (1987) 7-19; T. Graumann, Christus interpres, 273ff.

jener der Kappadozier, welche die göttliche *oikonomia* herausstellen, offenbart allein das Christusgeschehen jene Mysterien, die der blossen Schau der Schönheit der Schöpfung verborgen bleiben. Ob sie wie Apollinaris vom *logos ensarkos* sprechen oder nur von Christus als dem einzigartigen Lehrer reden, lassen sie dennoch alle verstehen, dass in der gegenwärtigen Heilsordnung der Sohn Gottes allein die volle christliche Erkenntnis eröffnet[26]. Schliesslich zeigen sich alle überzeugt, dass der Glaube an Christus stets auf der Heiligen Schrift gründet, die in der rechtgläubigen Kirche gelesen und erklärt wird[27].

Die lateinischen Autoren folgen auch in diesem Fall den griechischen. Sie übernehmen von ihnen die fundamentale Thematik *fides – cognitio* und fordern ihrerseits den Glauben an Christus[28]. In diesem Sinn entfaltet etwa Hilarius in den ersten drei Büchern von *De Trinitate* seine Theorie der religiösen Erkenntnis. Darin formuliert er in einer antiarianischen Exegese der Theophanie mit aller Genauigkeit: *Deus visus est, Deus de Deo viso loquitur. Non potest Deus nisi per Deum intelligi, sicuti nec honorem a nobis Deus nisi per Deum accipit*[29]. Anders aber als die Griechen, die kein entsprechendes Wort für *auctoritas* besassen, wenden bereits die lateinischen Vorgänger des Augustinus diesen typisch römischen Ausdruck auf Gott, die Kirche und die Bibel an[30]. Schliesslich begegnet im Westen eine eigentliche Theorie der wahren Kriterien des christlichen Glaubens. Auf den Spuren des Augustinus erarbeitete Vinzenz von Lerin diesbezüglich recht präzise Formeln, wie etwa im folgenden Text seines Commonitoriums zu sehen ist: *Ille est verus et germanus catholicus, qui veritatem Dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil praeponit, non hominis cuiuspiam auctoritatem, non amorem, non ingenium, non eloquentiam, non philosophiam, sed cuncta despiciens, et in fide fixus, stabilis, permanens, quidquid universaliter et antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumque decernit*[31].

---

[26] Vgl. P. Stockmeier, Offenbarung: HDG I/1a, 70-75.

[27] Vgl. etwa die Einleitung zur Definitio fidei von Chalcedon: COeD 59-62. Dazu J.N.D. Kelly, Doctrines, 42, mit den dort zitierten Texten, sowie besonders 47, mit Athanasius, C.Arian. 3,58.

[28] Vgl. G. Madec, Ambroise, 178f, mit Exp.Ps. 118,20,56 und anderen Texten des Ambrosius; G. Watson, cognitio: AugLex I (1994) 1051-1064.

[29] Hilarius, Trin. III 20. Vgl. weiter Co.Mt. 13,f; Co.Mt. 23,7, mit der Erklärung zu Mt 22,40: „Et ideo in his duobus mandatis tota lex pendet et prophetae, quia lex et prophetia omnis Christi deputabatur adventui et adventus eius per supplementum eorum cognoscendi Dei intelligentiam praestabat"; Co.Mt. 23,6: „Proprium enim Domini nostri Iesu Christi officium est cognitionem Dei adferre et intelligentiam nominis eius potestisque praestare". – Dazu G.M. Newlands, Hilary of Poitiers, 109, sowie 60ff; 107; 124.

[30] Vgl. T.G. Ring, Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius. – Dazu auch Hilarius, Co.Mt. 23,4: auctoritas der Schrift.

[31] Vinzenz von Lerin, Commonitorium 20,1f: CCL 64,174.

B. Die Heilige Schrift

Die Theologie der nachnizänischen Autoren gründet auf der durch den Glauben in der katholischen Kirche rezipierten Bibel. In den heiligen Schriften ist nämlich nach ihrer Überzeugung die *auctoritas divina* gegenwärtig, allerdings nur soweit, als sie von der Kirche als solche angesehen und in der *communio fidei catholicae* rezipiert wurden. Diese Grundüberzeugung umfasst mehrere Aspekte, die je nach den pastoralen Bedürfnissen mehr oder weniger betont werden. Ihr Zusammenspiel ist indes nicht leicht genau zu erfassen. Auf jeden Fall soll zuerst die Hauptthese erörtert werden. Darauf folgen, in einer vielleicht etwas anachronistisch wirkenden Ordnung, die sekundären Thesen[32].

1. Das vom Heiligen Geist inspirierte Wort Gottes

Im vierten und fünften Jahrhundert anerkennen die christlichen Autoren allgemein, dass die Bibel auf Gott zurückgeht[33]. Wie die frühere christliche Tradition rezipierten sie diese zentrale Wahrheit des jüdischen Erbes in aller Selbstverständlichkeit[34]. Das fiel ihnen umso leichter, als die antike Umwelt keine Schwierigkeit zeigte, heilige, aus einer göttlichen Inspiration stammende Schriften anzunehmen[35]. In den innerkirchlichen Kontroversen werfen sie jedenfalls den Häretikern vor, das vom Heiligen Geist inspirierte Wort Gott nicht ernst zu nehmen und ihm menschliche Worte und Gedanken vorzuziehen[36]. Anderseits unterlassen sie es bei solchen und anderen Gelegenheiten nicht, die Inspiration der Bibel genauer zu umschreiben. Bermerkenswert ist, wie Theodor von Mopsuestia zwischen der prophetischen, eine Art Vorausschau miteinschliessenden Inspiration und der menschlichen Weisheit der Verfasser der Weisheitsbücher unterscheidet[37]. Nicht weniger interessant ist die Haltung des Ambrosius[38]. In einem Brief nennt er die biblischen Schriftsteller nicht nur *auctores*, sondern hebt zugleich hervor, dass sie nicht *arte humana*, sondern mit Hilfe der alle Kunst

---

32 Für einen ersten Überblick vgl. J.Gribomont, Scrittura (Sacra): DPAC II (1983) 3118-3124, mit den bibliographischen Angaben.

33 Vgl. J. Beumer, Inspiration: HDG I/3b, 1968; B.M. Metzger, Canon of the New Testament.

34 Vgl. J.N.D. Kelly, Doctrines, 60-64.

35 Vgl. beispielsweise die folgenden Zeugnisse: Basilius, Hom.Ps. 1,1; Gregor von Nyssa, Eun III 5,16: GNO 2,165 (mit dem Kontext); Hieronymus, Co.Is. 29,9ff; ep.70,7; Theodor von Mopsuestia, Fragm.Iob: MG 66,697; Theodoret, Co.Ps.prol.: MG 80.865f. – In bezug auf die Einstellung des Augustinus zu den heiligen Büchern der Heiden vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1), 545.

36 Vgl. z.B. Gregor von Nazianz, or. 42,18: SChr 384,86ff.

37 Theodor von Mopsuestia, Co.Os.3,1; Co.Abdia 1.

38 Vgl. L.F. Pizzolato, Dottrina esegetica, 88-96: „Il problema dell'ispirazione". Der Autor führt in die diesbezügliche Lehre des Ambrosius ein, die von Philo und von Origenes (C.Cels. 7,3f) abhängt und somit eine sehr breite Überlieferung repräsentiert.

überragenden *gratia* die Worte aufgeschrieben haben, die ihnen der Heilige Geist eingegeben hatte[39]. Dazu unterscheidet auch er, vor allem bei der Erklärung der Orakel des Balaam (*Num* 22ff), zwischen einer höheren prophetischen und einer niedrigeren interpretativen Inspiration[40].

Selbst wenn die reichskirchlichen Theologen die göttliche Inspiration betonen und den göttlichen Urheber vielleicht mit einem auf seinem Instrument spielenden Musiker vergleichen[41] oder von der Ekstase der Propheten sprechen[42], unterlassen sie es keineswegs, auch die aktive Rolle des menschlichen Autors zu beachten[43]. So gibt Augustinus bei aller Anerkennung des einen alle Evangelisten inspirierenden Geistes zu, dass sie in verschiedener Weise von der Auferstehung Jesu redeten, dass der eine etwas auslassen konnte, ohne deswegen etwas verfälscht zu haben[44]. Im übrigen studiert er in *De doctrina christiana* sogar die verschiedenen von den Hagiographen verwendeten Stile[45].

Die reichskirchlichen Theologen begnügen sich indes nicht damit, die Inspiration der Heiligen Schriften grundsätzlich zu behaupten und ihre Natur in etwa zu umschreiben. Sie gaben sich auch über die Konsequenzen ihrer Annahme durchwegs Rechenschaft. Weil der Heilige Geist die biblischen Schriften inspiriert hatte, sind sie voll von Geheimnissen, die den Ungläubigen verborgen bleiben, denen aber aufgehen, die nicht aufhören zu suchen und anzuklopfen[46]. Dank ihres göttlichen Ursprungs sind ihre Worte

---

39 Vgl. Ambrosius, ep. 55 (Maurin. 8),1: SAEMO 20,102: „Negant plerique nostros secundum artem scripsisse. Nec nos obnitimur; non enim secundum artem scripserunt, sed secundum gratiam, quae super omnem artem est; scripserunt enim quae spiritus iis loqui dabat. Sed tamen ii, qui de arte scripserunt, de eorum scriptis artem invenenunt et condiderunt commenta artis et magisteria". – Dazu L.F. Pizzolato, Dottrina esegetica, 89f, mit dem Hinweis auf Origenes, PA IV 1,6.

40 Ambrosius, ep. 29 (Maurin. 43), 2: SAEMO 19,272: „Et forte ille (Balaam) oraculi interpres divini consilii conticuerit, ne caelestis dispositionis arbitrum se et consiliarium praestare videretur. Aliud est enim loqui quod infundebatur a dei spiritu, aliud voluntatem dei interpretari". Vgl. ep. 28 (Maurin. 50),4-8: SAEMO 19,262ff. Dazu L.F. Pizzolato , Dottrina esegtica, 296. – Zu beachten ist auch, dass Ambrosius in Exp.Lc. 1,1: SAEMO 11,92ff auf die Anerkennung der wahren inspirierten Bücher durch Israel und die kirchliche Tradition hinweist. Dazu T. Graumann, Christus interpres, 272f.

41 J.N.D. Kelly, Doctrines, 62, mit Chrysostomus, In Ioan. 1,1.

42 Vgl. Ambrosius, Abr. II,9,61: SAEMO 1,210ff.

43 Vgl. J.N.D. Kelly, Doctrines, 63, mit Chrysostomus, Hom.Gen. 7,4: MG 53,65: akribeia des Mose; 12,1: MG 53,99: über Mose als Verfasser von Gen 1ff; Cyrill von Alexandrien, In Ioan. 1,10; Hieronymus, In Is.prol., sowie L.F.Pizzolato, Dottrina esegetica, 92, mit Ambrosius, Exp.Lc. 1,3: SAEMO 11,94, der wohl im Anschluss an Origenes zwischen gratia Dei und ingenium scriptoris unterscheidet.

44 Augustinus, s. 246,1.

45 Augustinus, doct.chr. IV 7,11-21; IV 18-35-21,44. – Zur unterschiedlichen Auffassung von der Inspiration der Septuaginta bei Augustinus und Rufinus einerseits und bei Hieronymus andererseits vgl. C. Markschies, Hieronymus und die „Hebraica veritas", 130-181, besonders 163-175.

46 Vgl. etwa Augustinus, en.Ps. 140,1: „Sunt enim in scripturis sanctis profunda mysteria, quae ad hoc absconduntur, ne vilescant; ad hoc quaeruntur, ut exerceant; ad hoc aperiuntur, ut pascant." – Weiter Augustinus, en.Ps. 103, s.4,1.

nützlich, dienen der Auferbauung der Gläubigen, können – wie Augustinus sagt – die Liebe zu Gott und den Mitmenschen wecken[47]. Vom einen Geist Gottes verfasst, bilden die heiligen Bücher die einzige Bibel und dürfen darum auch gegenseitig ausgelegt werden[48]. Endlich schliesst die göttliche Herkunft der Heiligen Schrift allen Irrtum aus[49].

Diese Lehre von der göttlichen Inspiration der Bibel ist nur im Rahmen der antiken Rhetorik vollständig zu verstehen. In deren Licht erscheint Gott, der Hauptautor der Heiligen Schriften, als der beste Redner[50]. Er versteht es in unvergleichlicher Weise, in Rätseln und Gleichnissen zu reden und damit die Neugierde der eifrigen Leser zu wecken. Er legt nützliche und zugleich anziehende Worte vor. Ungeziemende und irrige Worte kommen in der Bibel noch weniger als bei Homer vor. Jedenfalls können mit Hilfe der Allegorese solche nur scheinbare Unvollkommenheiten ausgeschaltet werden[51]. Gerade dieser literarische Zusammenhang legte es den nachnizänischen Exegeten nahe, die menschliche Seite in der Abfassung der Bibel nicht zu übergehen. Von der göttlichen Herkunft der Bibel überzeugt und der Autorität der kirchlichen Tradition verpflichtet, liefen sie zwar Gefahr, den eigentlichen Beitrag der menschlichen Verfasser zu missachten. Die Bedeutung, welche die Rhetorik der Geschichte zumass[52], und im besonderen die damals übliche Gestaltung der Prologe zu den Bibelkommentaren, die gewöhnlich auch Hinweise auf den Autor der betreffenden Schrift enthielten[53], liessen sie jedoch nicht vergessen, dass jedes biblische Buch auch einen menschlichen Verfasser hatte.

2. Die Textgrundlage

Der biblische Text, der den reichskirchlichen Theologen zugrunde lag, ist die Version der LXX, der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, die auf die alexandrinischen Übersetzer des dritten und zweiten Jahrhunderts vor Christus zurückgeht[54]. Diese Version, die im Hinblick auf den hebräischen

---

47 Augustinus, doct.chr. I 35,39-36,41.

48 Vgl. etwa J.N.D. Kelly, Doctrines, 64-69: über die Einheit des AT und des NT. – Vgl. speziell Augustinus, Io.eu.tr. 19,7: „Pax ergo in scripturis et omnia disposita, nequaquam rixantia. Tu abice litem cordis tui, intellege concordiam scripturarum". Dazu BAug 72,741f; M.-F. Berrouard, Concordia (in der Schrift): AugLex I (1994) 1107-1111, besonders 1108; C. Mayer, Congruentia testamentorum: AugLex I (1994) 1195-1201.

49 Vgl. Augustinus, s. 246,1.

50 Vgl. Augustinus, en.Ps. 146,15. „Qui contegit scripturam figuris et sacramentis. Ille qui humiliat peccatores usque ad terram, ille qui suscipit mansuetos... Exprimi vobis per linguam nostram non posset, nisi Deus nubibus figurarum caelum scripturarum cooperiret". Dazu G. Strauss, Schriftgebrauch, 80-108. Vgl. auch H. Merkel, Consensu evangelistarum (De-): AugLex I (1994) 1228-1236, besonders 1232: Christus als Autor der Heiligen Schrift.

51 Vgl. H. Dörrie, Methode, 122-127.

52 Vgl. H.I. Marrou, Augustin, besonders 462-467.

53 Vgl. oben S. 130.

54 Vgl. J. Ziegler, Bibelübersetzungen: LTK 2 (1958) 375-380; TRE 6 (1980) 51ff: zur Verbreitung der Bibel; P. Lamarche, La Septante: C.Mondésert (Hrsg.), Le monde grec ancien et la

Text bereits etwas modifiziert worden war, hatte Origenes mit den anderen drei im ersten Jahrhundert nach Christus entstandenen Übersetzungen in seiner Hexapla zusammen mit dem hebräischen Text synoptisch nebeneinander gestellt[55]. Seine in der fünften Kolonne wiedergegebene Septuaginta-Version verbreitete sich in Palästina und besass für lange Zeit – besonders weil sie in Cäsarea eingesehen werden konnte – eine grosse Bedeutung[56]. Während des vierten Jahrhunderts setzte sich jedoch in den meisten Kirchen griechischer Zunge die von Lukian von Antiochien besorgte Ausgabe der LXX durch. Ihre Bedeutung im Bereich von Antiochien und Konstantinopel lässt sich an den zahlreichen Handschriften sowie am Zeugnis von Chrysostomus und Theodoret ablesen. Die Informationen über andere Rezensionen der LXX, wie besonders über die von Hesychius bearbeitete und in Ägypten verbreitete Version, sind wenig zuverlässig. Im übrigen ist selbstverständlich, dass in den griechischsprechenden Gemeinden des Reiches die Schriften des NT in der Originalsprache gelesen und studiert wurden.

In einem gewissen Sinn bildete die LXX auch die biblische Grundlage der lateinischen Theologie[57]. Auf Grund der Hinweise von Hieronymus und Augustinus scheint es im vierten Jahrhundert zahlreiche lateinische Übersetzungen der Bibel gegeben zu haben. In Wirklichkeit muss man nach Büchern unterscheiden. Der lateinische Text des Heptateuch und der beiden Makkabäer-Bücher existierte nur in einer Übertragung der LXX. Auch das *corpus paulinum* wurde nur einmal übersetzt. Der Hebräerbrief hingegen wurde zweimal übertragen, einmal, wahrscheinlich, von Augustinus. In bezug auf die anderen Bücher besteht unter den Gelehrten keine Übereinstimmung. Die Uneinigkeit rührt vor allem von der Frage her, was man unter Übersetzung zu verstehen hat. So etwa im Fall der Itala, eines in Italien verbreiteten Textes, über den Augustinus in *De doctrina christiana* handelt[58]. Er selbst rezensierte den Text verschiedener Bücher neu, sicher denjenigen der Psalmen und der Paulusbriefe. Wichtiger waren die Revisionen des Hieronymus. Auf Ersuchen des Papstes Damasus revidierte er 383 die Evangelien[59]. Nach der Bearbeitung einiger Bücher des AT verfasste er

---

Bible, 19-35; M. Harl et collaborateurs, Genèse; M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, La Bible Grecque des Septante; R. Gryson, Jérôme sur le prophète Isaie, 47-58. – Zur neueren Forschung vgl. A. di Berardino, Tendenze attuali negli studi patristici: A. Quacquarelli (ed.), Complementi interdisciplinari di Patrologia (Roma 1989), 43-46, und vor allem die Aufsätze in M. Hengel – A.M. Schramer (Hrsg.), Septuaginta, darunter in erster Linie M. Hengel, „Christliche Schriftensammlung", 182-284.

55 Vgl. R. Hanhart, Textgeschichtliche Probleme der LXX, besonders 15; M. Hengel, „Christliche Schriftsammlung", 209f.

56 Zur Bedeutung der LXX-Rezension, die Origenes im Blick auf das hebräische Original und die anderen griechischen Übersetzungen des AT rekonstruierte, vgl. R. Hanhart, art.cit.

57 Vgl. K.Th. Schäfer, Bibelübersetzungen, II. Lateinische: LTK 2 (1958) 380-384 (vgl. LTK 2 (1994) 383f); J.Gribomont, Les plus anciennes traductiones latines. Dazu M. Milhau, Hilaire de Poitiers sur les Septante: Aug. 21 (1981) 365-372.

58 Augustinus, doct.chr. II 15,22. Dazu BAug 11,574f, mit der Bibliographie.

59 Zu den Motiven, die hinter den Revisionen des biblischen Textes durch Hieronymus stehen, vgl. C. Markschies, Hieronymus und die „Hebraica Veritas".

zwischen 390 und 405/6 eine Übersetzung des grösseren Teiles der hebräischen Bibel, die man später die *Vulgata* nannte. Seine Arbeit rief jedoch eine stark ablehnende Kritik hervor. Im besonderen kam es zwischen Hieronymus und Augustinus zur einer Diskussion über die *veritas hebraica* und den Wert der LXX, der damaligen Bibel der Kirche[60]. Die Version des Hieronymus setzte sich tatsächlich erst im achten Jahrhundert durch, ja selbst nachher hörten die Einflüsse der *Vetus Latina* auf die Weitergabe der lateinischen Bibel nicht auf.

3. Die Frage des biblischen Kanons[61]

Die Frage nach dem christlichen Sinn der aus dem Judentum übernommenen Schrift und die andere Frage nach der Bildung des sog. neutestamentlichen Kanons standen bekanntlich im Mittelpunkt der theologischen Reflexion des zweiten Jahrhunderts[62]. Diese Diskussionen dauerten indes im dritten und vierten Jahrhundert an und fanden auch dann noch kein Ende[63].

Was die schon früh Altes Testament genannte Bibel angeht, war die Stellungnahme des Origenes entscheidend. Mit den Juden betrachtet er die in Hebräisch abgefassten Bücher als Heilige Schriften und rechnet im Anschluss an die vorausgehende Tradition auch die anderen, später als deuterokanonisch bezeichneten Bücher dazu. Doch nimmt er nur die erstgenannten Bücher zum Gegenstand seiner Kommentare und Homilien, offenbar weil allein sie im damaligen Gottesdienst vorgelesen wurden. Er zitiert aber die anderen Bücher in seinen theologischen und exegetischen Werken. In dieser Hinsicht war ihm Klemens von Alexandrien schon vorausgegangen, der von der jüdischen Überlieferung wenig beeinflusst war. Abgesehen von diesen also in zwei Serien unterteilten Büchern gestattet Origenes den gebildeten Christen auch die Lektüre der Apokryphen. Diese Einstellung erscheint vor allem in einem an Julius Africanus gerichteten Brief[64] sowie in der sog. origenischen, in die Kirchengeschichte des Eusebius aufgenommenen Liste[65]. Später begegnet die Liste der zweiundzwan-

---

[60] Vgl. C. Markschies, Hieronymus und die „Veritas Hebraica", 163-169.

[61] Vgl. J. Gribomont, Scrittura (Sacra), 1. Canone: DPAC II (1984) 3118ff, sowie vor allem J.D. Kästli – O. Wermelinger (Hrsg.), Le canon de l'Ancien Testament, vor allem die Beiträge von E. Junod, L'Ancien Testament dans l'Eglise grecque, 105-151, und von O. Wermelinger, Le canon des Latins, 153-210. Dazu die wichtigen Ergänzungen bei W. Horbury, Jews and Christians on the Bibel: Demarcation and Convergence (325-451): J. van Oort – U. Wickert, Christliche Exegese, 72-103, sowie M. Hengel, „Christliche Schriftensammlung".

[62] Vgl. H. von Campenhausen, Christliche Bibel.

[63] Vgl. E. Junod, L'Ancien Testament dans l'Église grecque, 105ff. Dazu auch W.M. Hengel, „Christliche Schriftensammlung", 225f.

[64] Vgl. E. Junod, L'Ancien Testament dans l'Église grecque, dossier n.6 = SChr 302,514-520. Dazu M. Hengel, Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung", besonders 209.

[65] Eusebius, H.E. VI 25,2.

zig kanonischen, nach der LXX rezipierten Büchern bei verschiedenen Autoren: ausser bei Eusebius, bei Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Epiphanius[66] sowie bei Amphilochius[67]. Im Vergleich mit Origenes sind indes zwei neue Gegebenheiten zu vermerken. Auf der einen Seite zeichnet sich die Gruppe der deuterokanonischen Bücher klarer ab. Athanasius nennt sie im 39. Osterbrief „die anderen Bücher"[68]. Nach der allgemeinen Auffassung durften sie bei der Unterweisung der Katechumenen als Vorbereitung auf die Lektüre der kanonischen, die Mysterien enthaltenden Schriften verwendet werden. Andererseits werden die Apokryphen als häretische Schriften sowohl von Athanasius im genannten Osterbrief und noch schärfer von Cyrill von Jerusalem von der Lektüre ausgeschlossen[69].

Im Westen wurde die Frage des Kanons gegen Ende des vierten Jahrhunderts diskutiert[70]. Diese Diskussionen standen im Zusammenhang mit der Polemik gegen die Priszillianisten, die, wenigstens für die private Lektüre, die als prophetische Bücher betrachteten Apokryphen zuliessen. Sie wurden weiter durch die antimanichäische Kontroverse vorangetrieben, in welcher die Frage des Alten Testamentes ein besonderes Gewicht besass. Schliesslich spielten auch die Auseinandersetzungen zwischen Hieronymus auf der einen und Rufinus und Augustinus auf der anderen Seite hinsichtlich der *veritas hebraica* und der LXX eine gewisse Rolle.

Im Jahre 400 verbietet eine Synode von Toledo die Lektüre der von der katholischen Kirche nicht approbierten Bücher[71]. Um die gleiche Zeit verteidigt Rufinus in seiner Streitschrift gegen Hieronymus die LXX als etwas, *quod ad plenissimum fidei instrumentum ecclesiis Christi apostoli tradiderunt*[72]. In der von Cyrill von Jerusalem abhängigen *Explanatio symboli* unterscheidet er die kanonischen Bücher, d.h. die zweiundzwanzig Bücher der hebräischen Bibel, die kirchlichen Bücher und die Apokryphen. Sowohl gegenüber den Priszillianisten als auch gegenüber Hieronymus, wie es scheint, anerkennt der Autor des zweiten Kapitels des sog. *Decretum Gelasianum* auf der Linie von Cyrill und Rufinus die 44 Bücher des AT als kanonisch[73]. Er äussert sich dabei auch über den Heiligen Geist und die Rolle der Kirche mit einem besonderen Hinweis auf den Primat der römischen, von Petrus und Paulus gegründeten Kirche.

In einem ähnlichen, aber auch von der antimanichäischen Kontroverse geprägten Zusammenhang stellten die Synoden von Hippo (393) und von

---

66 J.N.D. Kelly, Doctrines, 54f.
67 Amphilochius, Ad Seleucum 261-319: ed.Oberg.
68 Vgl. E. Junod, L'Ancien Testament dans l'Église grecque, dossier n.8.
69 Cyrill von Jerusalem, cat. 4,33-36.
70 Vgl. O. Wermelinger, Le canon des latins.
71 Vgl. O. Wermelinger, Le canon des laints, 154, mit J. de Aldama, El simbolo Toledano I, 36. – Dazu Augustinus, haer. 70.
72 Vgl. O. Wermelinger, Le canon des latins, 161-164, mit den zitierten Texten.
73 Vgl. O. Wermelinger, Le canon des latins, 166-170, mit dem Hinweis auf die Ausgabe von E. v. Dobschütz, Decretum Gelasianum, 1-13 (vgl. DS 350-354).

Karthago (397) einen Schriftkanon unter dem Titel auf: *Ut praeter scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum*[74]. In der Auseinandersetzung mit den Priszillianisten wurden also die kanonischen Bücher als göttliche Schriften hingestellt. Dabei zählte man ebenfalls 44 Bücher des AT auf. Diese Beschlüsse wirkten sich auf Augustinus aus, der in *De doctrina christiana* die apostolische Tradition, die durch die Sukzession der Bischöfe garantierte Überlieferung und die Übereinstimmung der grossen Kirchen als Kriterien der Kanonizität festhielt[75]. In *De Civitate Dei* kam er auf seine Auffassungen zurück[76]. In der Auseinandersetzung mit Hieronymus zögerte er bei der Verteidigung der LXX nicht, zwei vom Heiligen Geist inspirierte Bibeltexte anzunehmen. Er überspielte die Unterschiede der beiden Fassungen nicht, erklärte sie jedoch durch den Fortschritt in der Heilsökonomie[77].

Hieronymus schliesslich selbst machte eine gewisse Entwicklung durch[78]. Am Anfang anerkannte er in der LXX die Bibel der Apostel. Doch seit er sich mit der Revision der Bibel beschäftigte, ging er mehr und mehr dazu über, die *veritas hebraica* herauszustellen und die deuterokanonischen Bücher aus der Heiligen Schrift auszuschliessen[79]. Trotzdem berücksichtigte er auch die LXX. Diese Bibelversion wurde denn auch in Bethlehem beim Gottesdienst vorgelesen. Den hebräischen Text hingegen behielt Hieronymus seiner gelehrten Forschung vor. Doch selbst dabei zog er den griechischen Text für seine geistige Auslegung heran[80].

Der Kanon des NT machte weniger Schwierigkeiten. Wie in der früheren Tradition wurde die Apostolizität als sein Hauptkriterium angesehen. Gerade im Hinblick auf diesen Grundsatz zögerten manche Lateiner, die Kanonizität des Hebräerbriefes anzuerkennen. Schon Origenes hatte diese Schrift von den Paulusbriefen unterschieden und damit den Anlass gegeben, ihn vom biblischen Kanon auszuschliessen. Auf der anderen Seite machte im Osten die Rezeption der Geheimen Offenbarung des Johannes wegen ihres als häretisch eingestuften Millenarismus Schwierigkeiten. Umgekehrt wurden gewisse „apostolische“ Schriften wie die Didache, der Hirt des Hermas und die Apokalypse des Petrus lange Zeit mehr oder weniger als kanonisch beurteilt. Immerhin bezeugte Athanasius 367 zum ersten Mal den Kanon der 27 Bücher des NT. Die Kanonisierung des ganzen NT wurde allerdings erst hundert oder hundertfünfzig Jahre später abgeschlossen[81].

---

74 Vgl. O. Wermelinger, Le canon des latins, 172, mit Dossier n. 2.

75 Vgl. O. Wermelinger, Le canon des latins, 174.

76 Augustinus, ciu. XV 23,4; 18,43 (O. Wermelinger, Le canon des latins, Dossier nn. 4 und 5).

77 Vgl. O. Wermelinger, Le canon des latins, 180-184. Dazu R. Hennings, Augustinus und Hieronymus.

78 Vgl. O. Wermelinger, Le canon des latins, 184-193.

79 Vgl. O. Wermelinger, Le canon des latins, 188f, mit dem Prolog des sog. Galeatus.

80 Vgl. Co.Naum 3,18f: CCL 76,575. Dazu A. Staub, Hieronymus, Diss. S.Anselmo, 193f.

81 Vgl. Augustinus, retr. II 4, mit dem Hinweis auf doct. II 8,13 (Kanon um 396); pec.mer. I,50: auctoritas ecclesiarum orientalium als Krititerum für die Kanonfrage. – Gregor von Nazianz, Poem.dogm. 12: MG 37,472f: Kanon ohne Apk. – Eusebius, H.E. III 25,1-7, mit den Bedenken gegenüber der Apk.

4. Die Bevorzugung gewisser biblischer Bücher

Obgleich die Theologen des vierten und fünften Jahrhunderts die biblischen Bücher – wenigstens die zweiundzwanzig Bücher der hebräischen Bibel und die apostolischen Schriften ausser dem Hebräerbrief und der Apokalypse des Johannes – als kanonisch und damit als Wort Gottes allgemein anerkennen, schreiben sie nicht allen die gleiche Bedeutung zu[82]. Abgesehen von der Unterscheidung zwischen kanonischen und kirchlichen Schriften innerhalb der alttestamentlichen Bibel und der weiteren Unterscheidung zwischen der prophetischen und sapientiellen Inspiration lässt sich eine Bevorzugung gewisser Bücher feststellen. Das war grundsätzlich nichts Neues[83]. Neu war nur der Wechsel innerhalb dieser Bevorzugung. Dogmatische Erfordernisse, aber auch andere pastorale Bedürfnisse sowie persönliche Auswahl führten die reichskirchlichen Theologen dazu, der Genesis, den Psalmen[84], dem Propheten Jesaja[85] und innerhalb der Weisheitsliteratur den Büchern Hjob[86] und dem Hohenlied[87] mehr Beachtung zu schenken. Ebenso gaben sie Paulus und Johannes den Vorzug[88]. Der Paulinismus machte sich vor allem von 360 an bemerkbar[89]. Im Osten und vielleicht noch mehr im Westen erfreute sich der Apostel einer besonderen Autorität, wie aus den Kommentaren von Marius Victorinus, des Ambrosiaster, von Diodor, Johannes Chrysostomus, Pelagius, Augustinus, Theodoret und anderen leicht zu ersehen ist. Die paulinischen Schriften stiessen indes auch in der Theologie und in der Predigt auf ein beachtliches Interesse, etwa bei Hilarius[90] und Ambrosius[91]. Noch ausgesprochener ist die Liebe zu Paulus bei Chrysostomus und Augustinus. Während der erste sieben Homilien zu Ehren des Apostels verfasste[92], verdankte der zweite der Lektüre der paulinischen Briefe zweimal eine neue Orientierung seines Le-

---

[82] Vgl. M. Simonetti, „Scripturarum clavis notitia Christi": ASE 4 (1987) 17f. – Die Bevorzugung gewisser biblischer Bücher lässt sich schon bei den ntl. Autoren, vor allem bei Paulus feststellen; vgl. H. Graf von Reventlow, Bibelauslegung, 63.

[83] Schon die ntl. Autoren bevorzugten offensichtlich gewisse atl. Schriften, wie die Psalmen, Jesaja und Deuteronomium. Vgl. M. Hengel, „Christliche Schriftensammlung", 265f.

[84] Vgl. M.J. Rondeau, Les commentaires patristiques du psautier I.

[85] Vgl. M. Simonetti, Esegesi patristica di Isaia: ASE 1 (1984) 9-44.

[86] Vgl. die Einleitung zu Jean Chrysostome, Commentaire sur Job: SChr 346 und 348. Dazu E. Dassmann, Hiob: RAC 15 (1991) 366-442, sowie besonders W. Geerlings, Hiob und Paulus: JAC 24 (981) 56-66.

[87] Vgl. P. Meloni, Cantico dei Cantici: DPAC I (1983) 580-584 (Literatur).

[88] Für Johannes vgl. T.E. Pollard, Giovanni Evangelista: DPAC II (1984) 1533-1538 (Literatur).

[89] Vgl. M.G. Mara, Commenti all'epistolario paolino: DPAC II (1984) 2620-2624 (Literatur); M.G. Mara, Commentari al corpus paolino: ASE 1 (1984) 59-74, sowie M.G. Mara, Agostino. – Dazu B. Lohse, Paulus-Kommentar des Marius Victorinus, sowie G. Madec, Ambroise, 200-214.

[90] Vgl. G.M. Newlands, Hilary, 63.

[91] Vgl. F.L. Pizzolato, Dottrina esegetica, 154-158, mit Exp.Lc. VII,82 und anderen Texten.

[92] Chrysostomus, De laudibus sancti Pauli apostoli homiliae 1-7: MG 50,473-514 (CPG II,4344).

bens, die erste bei seiner „Bekehrung" und die zweite bei der „Entdeckung" der absoluten Notwendigkeit der Gnade Christi[93].

C. Der Taufglaube

Bei der Beschreibung der zwei Tendenzen, welche die Auslegung und den Gebrauch der Bibel in der Reichskirche kennzeichneten, war bereits vom Taufglauben die Rede. Es wurde darauf hingewiesen, dass ein Teil der *res*, die hauptsächlichen Glaubenswahrheiten, die mit Hilfe der Bibel begründet und erläutert werden sollten, dem Taufglauben entnommen wurden und dieser zugleich den Rahmen zu diesen weiteren Erörterungen lieferte. Es ist jedoch noch genauer aufzuzeigen, worin diese Art von *auctoritas* bestand.

1. Die Erziehung im Glauben

Von Anfang an hatte die Vorbereitung auf die Taufe eine gewisse Unterweisung miteingeschlossen, wie aus der Didache, der Apologie des Justinus und der Epideixis des Irenäus klar hervorgeht[94]. Bei der liturgischen Tauffeier selbst standen, wie schon sehr früh bezeugt wurde, die dreifache Befragung und das dreifache Bekenntnis zusammen mit dem rituellen Bad im Mittelpunkt[95]. Offensichtlich bekam jedoch die intellektuelle Taufvorbereitung, besonders die sog. dogmatische Katechese während des vierten Jahrhunderts ein grösseres Gewicht. Auf jeden Fall existiert darüber eine viel eingehendere Information. Die *traditio* und die *redditio fidei* bildeten nämlich einen Höhepunkt im Verlauf des eigentlichen Katechumenates[96].

Der Eifer, mit dem die Seelsorger sich damals bemühten, die Taufbewerber in den Glauben einzuführen, den diese vor und auch während der Taufe zu bekennen hatten, musste sich naturgemäss auch in ihrer theologischen Arbeit niederschlagen. Das gilt nicht allein von den katechetischen Schriften, sondern auch von den dogmatischen Traktaten. Die Hinweise auf den Taufglauben wurden offensichtlich häufiger. Möglicherweise wurde die Diskussion über die ewige Sohnschaft dadurch ausgelöst. Jedenfalls fand der zweite Artikel des Taufsymbols: Ich glaube an Jesus

---

93 Vgl. ausser den Studien von M.G. Mara auch B. Studer, Paolo, modello di speranza, mit den dort angegebenen Texten und Studien.

94 Vgl. Didache 7,1; Justinus, Apol. I 61,2; Irenäus, Adv.Haer. V praef.; Demonstr. 1-4. Dazu J. Daniélou, Catechesi, 75-87.

95 Vgl. C. Eichenseer, Augustinus, 60-75, mit verschiedenen Texten; die Taufepiklese, wie sie bei Basilius, De Spir.Sancto 15,35; 26,66, und anderen Autoren vorkommt, wird darin jedoch nicht berücksichtigt.

96 Vgl. C. Eichenseer, Augustinus, 56, mit Hieronymus, In Mt. 28,19. Dazu Ambrosius, Expl.Symb.: SAEMO 17,26-38, mit den Erklärungen von G. Banterle, 9ff.

Christus, den eingeborenen (einzigen) Sohn, zusammen mit dem Taufbefehl Jesu am Ende des Matthäusevangeliums ein wachsendes Interesse[97]. In den christologischen Kontroversen gab das Taufbekenntnis – insofern wenigstens, als es im nizänischen Glauben nachwirkte – die Richtung an. Man schrieb dabei die aus der Bibel abgeleiteten christologischen göttlichen und menschlichen Aussagen in erster Linie „unserem Herrn Jesus Christus, dem einen Sohn Gottes" zu, wie es auch in den Taufbekenntnissen geschieht[98]. Besonders bemerkenswert ist in dieser Hinsicht die Polemik Cassians, der Nestorius vorwirft, er hätte seinen Taufglauben verraten[99]. Nicht weniger zu beachten ist die Art und Weise, wie Leo der Grosse nicht müde wird, in seinen Predigten und vor allem in seinen dogmatischen Briefen auf den Taufglauben hinzuweisen[100]. Aus verständlichen Gründen war die eucharistische Katechese weniger wichtig. Immerhin wirkte sie sich in der Christologie Cyrills von Alexandrien[101] und in der Ekklesiologie Augustins auf je eigene Weise aus[102].

2. Die Tauferfahrung

Wenn man von der Bedeutung des Taufglaubens spricht, denkt man natürlich nicht nur an ein paar Formeln des christlichen Bekenntnisses. Es ist immer auch die Glaubenserfahrung zu beachten, die mit im Spiel war. Bekanntlich war ein grosser Teil der damaligen Täuflinge schon erwachsen. Es waren Menschen, die sich – wenigstens im Idealfall – bekehrt hatten und sich dann bemühten, ihren Glauben zu leben. Wer sich das gegenwärtig hält, wird den im Gnadenstreit formulierten Grundsatz *lex orandi – lex credendi* nicht auf die Taufliturgie, auf die Exorzismen und den eigentlichen Taufvorgang, einschränken[103], sondern das *orare* in einem weiten Sinn begreifen und das ganze christliche Leben mit einschliessen. Im weiteren Sinn nahm dieses theologische „Gesetz" in einem nicht unbedeutenden Fall Gestalt an. In der pneumatologischen Kontroverse stützte sich nämlich Basilius bei der Verteidigung der Gottheit des Heiligen Geistes nicht einfach auf die rituelle Anru-

[97] Vgl. J. Pelikan, The Christian Tradition I, 216f, mit Athanasius, C.Arian. 2,41f und zahlreichen anderen Texten. Dazu auch Hilarius, Lib.Const. 10f; trin. II 1-5.

[98] Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 140f und 255. – Zu beachten ist im besonderen, dass Cyrill von Alexandrien und Nestorius sich von Beginn ihrer Auseinandersetzung auf das Niceaenum beziehen. Vgl. Cyrill von Alexandrien, ep. 1,6 (CPG 5301) und ep. 4,3 (CPG 5304), sowie Nestorius, ep. ad Cyrillum, 3 (CPG 5305/5669).

[99] Vgl. Johannes Cassian, Incarn. VI. Dazu A.M. Vannier, Jean Cassien et le symbole de foi, mit weiteren Text- und Literaturhinweisen.

[100] Vgl. J.P. Jossua, Le salut, 269f.

[101] Vgl. Cyrill von Alexandrien, ep. 17, Anthematismus 11 (DS 262). Dazu H. Chadwick, Eucharist and Christologyy: JThS NS 2 (1951) 145-164.

[102] Vgl. Augustinus, s. 228B; 229A, sowie besonders bapt. VII 50,98, sowie bapt. V 8,9; VI 8,11 (Meinung des Caecilius). Dazu F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, 109-151: „Die Pars Donati" (passim).

[103] Vgl. K. Federer, Liturgie und Glaube.

fung von Vater, Sohn und Geist. Er berief sich vielmehr auf den Taufbefehl Jesu, wie er von den Christen in der Taufe erfahren und dann gelebt wurde[104]. In der pelagianischen Kontroverse kam dann das genannte theologische Axiom in ähnlicher Weise zur Anwendung. In Frage stand immerhin eine Praxis, die in der afrikanischen Tradition fest verankert war und darum das Leben aller christlichen Familien betraf. Dieser für die lateinische Theologie so weittragende Streit wurde durch die Diskussion über die Notwendigkeit der Kindertaufe ausgelöst[105]. Dabei diente die Taufliturgie mit ihren Exorzismen Augustinus zum Nachweis, dass auch die Kinder *in remissionem peccatorum* getauft werden und demgemäss die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, auch der Kinder, zu glauben ist[106]. Im Hinblick auf die Art und Weise, über das christliche Leben zu reden, wie es von allen Gläubigen erfahren wird, darf man also den Einfluss des Taufglaubens auf die Theologie und damit auf den Umgang mit der Heiligen Schrift in keiner Weise übersehen. Schliesslich hatten auch die Theologen selbst die Tauferfahrung gemacht und wussten sich gerade auf Grund der Erinnerung an die eigene Taufe mit den anderen Predigern und Lehrern im Glauben eins.

3. Die Kriterien der Autorität des Taufglaubens

Um die Wichtigkeit des Taufglaubens für die theologische Arbeit voll zu erfassen, sind vor allem drei Grundsätze gegenwärtig zu halten, die mit ihm eng zusammenhängen[107].

a. Die Einheit des Glaubens

In den theologischen Diskussionen verweisen die nachnizänischen Autoren recht oft auf einen paulinischen Text, der selbst eine Art Glaubensbekenntnis enthält: „Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles in allem ist" (*Eph* 4,4ff)[108]. Der einzige Glaube, von dem hier ohne Zweifel auch in der Bedeutung der *fides quae* die Rede ist, bekam in der reichskirchlichen Theologie auch eine philosophische Note: Die Wahrheit ist immer nur eine; denn die Wahrheit ist unteilbar. Gerade aus diesem Grund kommt es den nachnizänischen Autoren darauf an, in den Lehren sowohl der Heiden als auch der Häretiker die Widersprüche zu brandmarken[109].

[104] Vgl. Basilius, De Spir. Sancto, 10.26; 15,34ff. Dazu M. Wiles, The Making of Christian Doctrine, 62-93.
[105] Vgl. V. Grossi, Liturgia battesimale.
[106] Vgl. Augustinus, pec.mer. I 34,63; gr.et pecc.or. II 40,45; c.Iul. III 4,9.
[107] Vgl. J. Pelikan, The Christian Tradition I, 332-357.
[108] Vgl. Biblia Patristica 4,307, mit Texten von Eusebius, Epiphanius und Cyrill von Jerusalem.
[109] Vgl. etwa Hilarius, Trin. XI 1-2; Trin. VIII 7.34.40f. Weiter Ambrosius, Fid. I 4,31.

Eigenartigerweise lag Augustinus nicht viel an dieser Stelle des Epheserbriefes. Vielleicht machte es ihn vorsichtig, dass die Donatisten sie oft anführten. Auf jeden Fall musste er in der donatistischen Kontroverse den einzigen Glauben genauer definieren, von dem *Epheser* 4,5 handelt[110]. Er versteht darunter die *fides qua*, die Glaubenshaltung der Christen. In diesem Sinn kann nach seiner Auffassung der Glaube ohne die *caritas* in der einzigen Kirche nicht bestehen. Es ist also begreiflich, warum er sich weniger dafür interessierte, im einzigen Glauben die einzige Wahrheit zu sehen[111]. Hilarius, Ambrosius, Cyrill von Alexandrien und Leo I. hingegen stellen den einzigen Glauben als den umfassenden Glauben heraus, indem sie gerade diesen paulinischen Text zitieren[112].

b. Der apostolische Glaube

Fast von Anfang an wurde die Apostolizität als Kriterium der echten christlichen Lehre betrachtet[113]. Aus diesem Grund hatte man so viele Schriften, wie die Didache oder die zahlreichen Apokryphen des NT, irgendeinem Apostel zugeschrieben. Ebenso beruhte die Bildung des neutestamentlichen Kanons weitgehend auf der Apostolizität. Diese bildete weiter die Schlüsselstellung in der Polemik gegen die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts. In der nachnizänischen Zeit hatte dieses Prinzip vielleicht nicht mehr die gleiche Bedeutung wie zuvor. Immerhin blieb es Kriterium in der Bestimmung der kanonischen Bücher des NT[114]. Vor allem setzten auch die Theologen der Reichskirche die wahre mit der apostolischen Lehre gleich[115]. Es kann darum nicht überraschen, dass die Christen der Westkirche den Taufglauben nach einem Symbol bekannte, von dem galt, es sei apostolischer Herkunft[116]. Bemerkenswert ist ferner, wie Augustinus das liturgische Brauchtum letztlich nach seiner apostolischen Herkunft beurteilt[117].

[110] Vgl. Augustinus, Cresc. I 28,33f: BAug 31,134-138, mit den Anmerkungen. Dazu trin. XIII 2,5. Hier unterscheidet Augustinus ausdrücklich: „aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur, und erklärt dann im Anschluss an Apg 4,32 die una fides von Eph 4,5 als anima una, als Übereinstimmung im einen Willen.

[111] Vgl. aber Augustinus, un.bapt. IV 5-VI,8, wo auch von unus Deus und unus baptismus die Rede ist, die Notwendigkeit des rechten Glaubens jedoch auch hervorgehoben wird.

[112] Hilarius, Trin. XI 1-2; vgl. aber Trin. VIII 7, wo Eph 4,4-6 mit Apg 4,32 verbunden ist und die una fides eher im Sinn der gemeinsamen Glaubenshaltung verstanden wird. – Ambrosius, Fid. I 4,31: una fides novi et veteris testamenti. – Cyrill von Alexandrien, Dial.Trin. 7,633a-e: SChr 246,146-148; Incarn. 702b: SChr 97,262ff. – Leo, serm. 24,6: fides integra, fides vera.

[113] Vgl. G.G. Blum, Apostolizität: TRE 3 (1978) 445-466, besonders 445f.

[114] Vgl. Augustinus, doct.chr.II 8; pec.mer. I 50. Dazu A. von Harnack, Dogmengeschichte, II, 99[l].

[115] Vgl. J. Pelikan, Tradition, 336[l], mit den Hinweisen auf Eusebius, H.E.. Weiter Basilius, Spir.S. 27,66; Leo, ep. 28,1; 124,1, etc. Dazu die Einleitung zum Glauben von Chalcedon: COeD 60: „... ad confirmationem catholicae et apostolicae nostrae fidei".

[116] Vgl. C. Eichenseer, Augustinus, 48-53, mit den Texten des Rufinus, symb. 2, und anderer, welche die Legende der Abfassung des Taufsymbols durch die zwölf Apostel enthalten.

[117] Augustinus, ep. 54.

Schliesslich ist es nur natürlich, dass die Kirche von Rom, die sich rühmt, von den Fürsten der Apostel gegründet worden zu sein, und deshalb den Titel *Sedes Apostolica* beansprucht, gerade damit die ihr in besonderer Weise anvertraute *custodia fidei et canonum* begründet[118].

c. *Die katholische Wahrheit*

Um 400 wird das Wort *catholicus* in zwei Bedeutungen verwendet. Es bedeutet allgemein und rechtgläubig[119]. In diesem Sinn betrachtet man den Taufglauben als katholische Wahrheit, als den Glauben also, der allen gemeinsam ist, die sich zur rechten Lehre bekennen. Darunter wird allerdings nicht einfach die gemeinsame Lehre derer verstanden, die in den verschiedenen Kirchen für die Unterweisung der Gläubigen die Verantwortung tragen, sondern man meint damit das, was alle Christen gemeinsam als ihren Glauben bekennen. Gerade in dieser Bedeutung bildete damals die *lex orandi* die *lex credendi*, konnte man von der Art und Weise, wie alle beten, auch auf einen gemeinsamen Glauben schliessen[120]. Es ist offensichtlich, dass hinter dieser Auffassung die von der Popularphilosophie vertretene Idee des *consensus omnium* steht. Die durch den einen Heiligen Geist bewirkte „Konspiration" verbürgt die allgemeine Orthodoxie. Die Rezeption des Glaubens durch alle Christgläubigen ist somit das entscheidende Kriterium der Echtheit des Taufglaubens[121].

D. Die Rechtgläubigkeit der Konzilien und Synoden

Die reichskirchliche Theologie kann nach dem bisher Gesagten in zweifacher Weise als biblisch bezeichnet werden. Einerseits führte in ihr der historisch-grammatikalische Kommentar des Bibeltextes zu einer vertieften Reflexion über die *res narratae*. Auf der anderen Seite stammten die grundlegenden Gegebenheiten des christlichen Glaubens und Lebens, die man mit den mehr oder weniger interpretierten *testimonia* zu begründen und zu erläutern suchte, ebenfalls aus der Heiligen Schrift. In beiden Bereichen spielte die *communio christiana* mit ihrem Taufglauben eine entscheidende

[118] Vgl. P. Batiffol, Le Siège Apostolique, sowie P.P. Joannou, Die Ostkirche (Literatur). Es ist indes zu beachten, wie Leo, ep. 106,5, auch die Bischofssitze von Alexandrien und Antiochien mit Petrus in Verbindung bringt.

[119] Vgl. Augustinus, uera rel. V 9-6,10.

[120] Vgl. J. Pelikan, Tradition, 39, mit Augustinus, perseu. 23,63; Prosper von Aquitanien, Auct.8.

[121] Vgl. J. Pelikan, Tradition, 334ff, mit Augustinus, c.ep.Parm. III 4,24: „securus iudicata orbis terrarum", und Vinzenz von Lerin, Comm. 2,3: „ubique, semper, ab omnibus". – Zum Begriff consensus omnium, vgl. K. Oehler, Consensus omnium, 234-271, sowie L. Scheffczyk, Sensus fidelium: IKaZ 16 (1987) 420-433.

Rolle. Sie legte die biblischen Bücher als Wort Gottes vor und gab die Richtung für ihre Auslegung an.

Diese Art von Autorität wirkte sich für den einzelnen Christen konkret innerhalb der Gemeinde aus, der er angehörte. Doch sie konnte sich nicht auf die einzelnen Ortskirchen beschränken. Man dachte und lebte in den Nachbarkirchen nicht viel anders, und das dann vor allem nicht, wenn diese von der gleichen Mutterkirche aus missioniert worden waren. Im politischen und kulturellen Zusammenhang der Städte und Gegenden griffen die wichtigsten Bewegungen christlichen Lebens auf alle Kirchen des römischen Reiches über. Zudem versteht es sich ohne weiteres, dass die sich immer mehr entfaltenden Beziehungen der einzelnen Kirchen zueinander nicht nur den Sinn für eine universale Einheit förderten, sondern auch zu einer kollegialen Ausübung der kirchlichen Autorität führten.

Während des vierten Jahrhunderts nun erlangte das Christentum die Anerkennung als offizielle Religion des römischen Reiches. Mit dieser geschichtlichen, 380 *de iure* abgeschlossenen Entwicklung waren vor allem zwei Dinge gegeben: eine mehr rechtliche, vor allem auf der synodalen Praxis beruhende Organisation der Gesamtkirche und eine mehr juridische Form der Rechtgläubigkeit. Es handelte sich dabei nicht um eigentliche Neuheiten. Sowohl die Kollegialität der Bischöfe, die am feierlichsten in den regionalen Versammlungen zum Ausdruck kam, als auch die Disziplin des gemeinsamen Glaubens reichen weiter zurück, wenigstens bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. In doppelter Hinsicht nahmen indes die synodale Ordnung und die Durchsetzung des rechten Glaubens neue Züge an. Einerseits kamen beide Bereiche unter den Einfluss der neuen sozialen und kulturellen Lage der christlichen Gemeinden. Auf der anderen Seite wurde die Orthodoxie nun vorwiegend von der kollegial ausgeübten Autorität der Bischöfe bestimmt. Diese Entwicklungen aber mussten sich auch auf die theologische Arbeit und somit auf die Verwendung und die Auslegung der Bibel auswirken[122].

1. Die Aufgabe der Synode um 325

Nach dem Zeugnis der Kirchengeschichte des Eusebius erwarteten die Christen der Alten Kirche von einer Synode die Bewahrung des rechten Glaubens durch den Ausschluss aller Irrtümer und die Aufrechterhaltung

[122] Als eine erste Einführung in die folgende Problematik dient B. Studer, Die Konzilien und Synoden: Seminarium 30 (1991) 495-507. Zur weiteren Vertiefung der diesbezüglichen Fragen vgl. besonders W. de Vries, Orient et Occident; A. Grillmeier, Moderne Hermeneutik (auch über die Rezeption der Konzilien); H.J. Sieben, Konzilsidee (fundamental); M. Wojtowytsch, Papstum und Konzile; H.C. Brennecke, Rom und Serdika: ZRG Kanonist. 100 (1983) 15-45. – Vgl. weiter den Faszikel 187 (1983) der französischen Ausgabe von Concilium, die die Alte Kirche betreffenden Studien in Annuarium Historiae Conciliorum sowie in Archivium Historiae Pontificiae.

der kirchlichen Ordnung durch Kanones und Gesetze[123]. Auf dem von Konstantin I. einberufenen und präsidierten Konzil von Nizäa begnügten sich indes die Synodalen nicht damit, die irrigen Auffassungen des Arius und seiner Anhänger mittels dem bereits traditionellen Erlass von Anathematismen zu verurteilen[124]. Sie definierten vielmehr auch in positiver Weise die Lehre von Jesus Christus als dem wahren Sohn Gottes und verwendeten dazu eine Art Bekenntnis, das den damals bei der Taufliturgie gewöhnlich verwendeten Bekenntnissen ähnlich war[125]. In seinem Brief an die Gemeinde von Cäsarea berichtet Eusebius nicht nur über den Ablauf der Diskussionen der Konzilsväter, sondern deutet auch den engen Zusammenhang an, der zwischen deren Beschlüssen und dem Taufglauben bestand[126].

2. Die Autarkie des nizänischen Glaubens

Bald nach dem Tod Konstantins, dem Kaiser, der den Anstoss zu Nizäa gegeben hatte, setzte eine sehr intensive synodale Tätigkeit ein. Die Synoden, die sich nunmehr ununterbrochen ablösten, sind doppelt gekennzeichnet. In politischer Hinsicht stellten sie Versuche dar, die Religionspolitik der Kaiser durchzusetzen oder ein neues Gleichgewicht in der kirchlichen Gemeinschaft herzustellen. Die Frage betreffend der Suche nach der religiösen Einheit des Reiches und diese Bemühungen um neue Mehrheiten unter den Bischöfen soll hier ausgeklammert bleiben[127]. Auf der anderen Seite fällt die Sorge auf, mit der diese rasch aufeinander folgenden Synoden sich anstrengten, neue Formeln für den rechten Glauben an die Gottheit Jesu und dann auch des Heiligen Geistes zu finden. Eine ganze Reihe von mehr oder weniger langen, mehr oder weniger technischen, aber immer biblisch inspirierten Glaubensbekenntnissen lassen noch heute erkennen, mit welcher Unruhe die Verantwortlichen versuchten, zu einem gemeinsamen Ausdruck des Glaubens zu gelangen. Die Kenntnis dieser gemeinsamen Anstrengungen ist Athanasius und Hilarius zu verdanken, die ihre historischen Werke, allerdings in unterschiedlicher Absicht, jenen Synoden gewidmet haben[128].

Die beiden berühmten Verteidiger des nizänischen Glaubens geben sich grosse Mühe, den bischöflichen Konsens herauszustellen, der nach ihrer

---

[123] Vgl. Eusebius, H.E. VII 29: Verurteilung und Exkommunikation des Paulus von Samosata. Dazu H.J. Sieben, Konzilsidee, 25-67; über Athanasius, der anfangs das Konzil von Nizäa in erster Linie als Verurteilung verstand; 424-465: über Eusebius.

[124] Vgl. V. Grossi, Anatema: DPAC I (1983) 187.

[125] Vgl. J.N.D. Kelly, Creeds, 205-230, besonders 227-230: „The Basis of N".

[126] Vgl. J.N.D. Kelly, Creeds, 220-226; Doctrines 45, mit Eusebius ep.2 ad Caesar.: MG 20,1537; H. von Campenhausen, Das Bekenntnis des Euseb: ZNW 67 (1976) 123-139; A.M. Ritter, Alte Kirche, n.56c.

[127] Vgl. oben Kap. 1: über den kirchlichen Kontext.

[128] Vgl. die Angaben in den Patrologien zu den historischen Werken des Athanasius und Hilarius sowie besonders A. Hahn – G.L. Hahn, Bibliothek der Symbole, 160-252.

Auffassung die Grundlage des orthodoxen Glaubens bildet[129]. Sie tun es aber aus unterschiedlichen Perspektiven. Athanasius machte offenbar eine gewisse Entwicklung mit. Am Anfang waren die Beschlüsse von Nizäa als eine ökumenische Verurteilung des Arius betrachtet worden. Doch dann, etwa von 350 an kam Athanasius dazu, seine Lehre von der Autarkie der nizänischen Glaubensformel auszuarbeiten. Von den zu stark voneinander abweichenden Glaubensbekenntnissen der vielen Synoden enttäuscht, stellte er den Glauben der 318 Väter als Wort hin, das ewig bleibt, betrachtete ihn fast wie die Worte der Bibel als Wort Gottes[130].

Seine Freunde gingen allerdings nicht so weit. Immerhin machten auch sie sich im Hinblick auf die Entscheidung von Nizäa den Grundsatz zu eigen, nach denen der Sohn und ähnlich auch der Heilige Geist zusammen mit Gott Vater, dem Schöpfer des Alls, von allen aus dem Nichts erschaffenen Geschöpfen klar zu unterscheiden sind. Im Osten waren es vor allem die Kappadozier, die sich die grundsätzliche Entscheidung von Nizäa zu eigen machten, dabei allerdings eine eigene Logik ins Spiel brachten[131].

Im Westen hingegen erweist sich Hilarius, der die Synode als normalen Weg der Festlegung der Orthodoxie betrachtet, offener für eine weitere Entfaltung der kirchlichen Lehre auf synodaler Ebene. Nach seiner Auffassung ist nicht das nizänische Glaubensbekenntnis autark, sondern das Bekenntnis, das die Christen bei der Taufe ablegen. Auf die Formeln von Nizäa verzichten und neue Ausdrucksformen für den gemeinsamen Glauben suchen, bedeutet also für ihn nicht notwenig, den Taufglauben in Frage zu stellen. In den späteren Schriften stellt Hilarius den Entscheid von Nizäa immerhin als *constitutio ecclesiae* hin[132]. Zur selben Zeit zeigt Zeno von Verona noch weniger Interesse am nizänischen Glaubenssymbol[133]. Doch nach und nach wächst dessen Bedeutung, wie aus den Schriften von Marius Victorinus, Damasus und Ambrosius zu ersehen ist[134]. Selbst wenn Augustinus den Wortlaut des nizänischen Glaubensbekenntnisse nie als ganzen anführt, verweist er dennoch recht oft auf einzelne von dessen Formeln, wie etwa *ex substantia Patris*. Vor allem aber hält er sich an die Sache, die Nizäa hatte festhalten wollen, an die *aequalitas personarum*[135].

---

[129] J. Pelikan, Tradition, 333f, mit Athanasius, Apol.secunda, 30,1; Hilarius, De synodis 30.
[130] Vgl. H.J. Sieben, Konzilsidee, 57-62.
[131] Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 176f: Basilius und die trinitarischen Formeln, sowie 183-183, wo anhand der Texte gezeigt wird, dass die Entwicklung der Pneumatologie des Basilius von der Feststellung ausging, laut welcher der Heilige Geist kein Geschöpf ist.
[132] Vgl. H.J. Sieben, Konzilsidee, 202ff, mit den verschiedenen Texten, besonders mit Hilarius, contra Const. 27. Dazu J. Doignon, Hilarius: RAC 13 (1989) 140f.
[133] Vgl. H.J. Sieben, Konzilsidee, 204, mit Zeno, tract. II 3,1,1-3,3,6: CChL 22,153f.
[134] Vgl. H.J. Sieben, Konzilsidee, 209ff.
[135] Vgl. B. Studer, Augustin et la foi de Nicée: RechAug 19 (1984) 133-154 (Literatur).

3. Einem synodalen Pluralismus entgegen

Im Jahre 381 versammelte Theodosius I. die östlichen Bischöfe, unter ihnen vor allem die Anhänger des Meletius von Antiochien, zur Synode von Konstantinopel. Nach der noch immer geltenden Auffassung ergänzte diese Bischofsversammlung das nizänische Symbol und definierte die neue trinitarische Formel *mia usia – treis hypostaseis*. Diese Synode wurde jedoch erst viel später als ökumenisches Konzil anerkannt und demgemäss als Abschluss von Nizäa rezipiert[136].

Fünfzig Jahre später berief Theodosius II. eine allgemeine Kirchenversammlung nach Ephesus ein[137]. Die zum Konzil eingeladenen Bischöfe waren jedoch gespalten. Die von Cyrill von Alexandrien präsidierte, gewöhnlich als drittes ökumenisches Konzil angesehene Versammlung verurteilte Nestorius. Sie stützte sich bei dieser Verurteilung ausschliesslich auf den nizänischen Glauben. Sie verbot selbst, eine andere, neue Glaubensformel zu schaffen[138]. Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass das nizänische Glaubenssymbol dieser Synode allein in der originalen Fassung vorlag, ohne die späteren Veränderungen des zweiten und ohne die Erweiterung des dritten Artikels. Die weiteren Diskussionen bewiesen jedoch, dass dieses Verständnis des nizänischen Glaubens unhaltbar war. Die erfolglosen Synoden von Konstantinopel (448) und Ephesus (449) brachten dies klar an den Tag[139].

Jedenfalls entschloss sich die 451 abgehaltene Synode von Chalzedon, das vierte ökumenische Konzil, nach einigem Zögern eine neue *Ekthesis* des Glaubens abzufassen. In der Einleitung dazu bringen die Synodalen ihre Treue zu den Konzilien von Nizäa und Konstantinopel zum Ausdruck[140] und schliessen dabei auch die Beschlüsse der von Cyrill geleiteten Synode von Ephesus mit ein, soweit sie in der Union von 433 rezipiert worden sind[141]. In der Folge wurden dann ausser dem Konzil der 318 Väter auch andere ökumenische Konzilien ausdrücklich anerkannt. In einer ersten Phase sprach man wenigstens von den vier Konzilien, die Gregor der Grosse und andere später mit den vier Evangelien verglichen: Nizäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalzedon[142].

Im Osten ist diese Entwicklung zum konziliaren Pluralismus schon während des fünften Jahrhunderts fassbar. Der *Codex encyclius*, in dem die Antworten der Bischöfe auf die von Kaiser Leo I. durchgeführte, auch das

---

136 Vgl. die Einleitung zum Glauben von Chalzedon: COeD 60 (DS 300). Dazu A.M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel, 209-220.

137 Vgl. B. Studer, Efeso.

138 Vgl. H.J. Sieben, Konzilsidee, 180ff.

139 Vgl. H.J. Sieben, Konzilsidee, 244-250.

140 Vgl. COeD 60 (DS 300). Dazu G.L. Dossetti, Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli.

141 Vgl. COeD 60 (DS 300). Dazu B. Studer, Efeso, 434f.

142 Vgl. W. de Vries, Orient et Occident, 52, über die seit Hormisdas (514-523) im Westen erfolgte Anerkennung der ersten vier ökumenischen Konzilien.

Konzil von Chalzedon betreffende Befragung zusammengestellt sind, umfasst nämlich eine Reihe von solchen Antworten, in denen vier Konzilien als normativ anerkannt werden[143]. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass das *Nicaeno-Constantinopolitanum* erst im sechsten Jahrhundert in die Liturgie eingeführt wurde und dann in den östlichen Kirchen allmählich zum einzigen Glaubensbekenntnis wurde.

Die Entwicklung in den westlichen Kirchen lässt sich in erster Linie aus den Briefen Papst Leos I. verfolgen[144]. Als er von den Bischöfen und Mönchen, die sich streng an die Lehre Cyrills halten wollten, des Nestorianismus angeklagt wurde, sah er sich gezwungen, die Autorität des Konzils von Chalzedon zu verteidigen. Dabei stellte er dieses Konzil auf die gleiche Ebene wie jenes von Nizäa und machte so grundsätzlich den Weg zur Anerkennung mehrerer Konzilien frei.

In einem gewissen Sinn hatte schon Augustinus den synodalen Pluralismus vorbereitet[145]. Er hatte sich bereits früh mit der synodalen Praxis der afrikanischen Kirche vertraut gemacht. Während der donatistischen Kontroverse musste er sich sogar mit der Geschichte der Synoden auseinandersetzen. Dabei gelangte er dazu, eine recht eingehende synodale Theorie auszuarbeiten. Er unterscheidet allgemeine und partikuläre Synoden. Während diese über den einzelnen Bischöfen stehen, sind sie selbst den allgemeinen Synoden untergeordnet[146]. Es ist jedoch nicht klar, welche der in der Geschichte abgehaltenen Synoden er als allgemeine Synoden einstuft. Hingegen äussert er sich, allerdings nur in einem isolierten Text, ausdrücklich über die Autorität der allgemeinen Synoden. Er betrachtet sie nicht als irreformabel[147]. Nach seiner Auffassung reicht die synodale Autorität nicht an die Bedeutung der Übereinstimmung aller Kirchen heran. In diesem Sinn beschliesst er seine Darlegungen über die Autorität der Konzilien mit den Worten: *Nec nos ipsi tale aliquid auderemus adserere, nisi universae ecclesiae concordissima auctoritate firmati*[148].

Es kann nicht überraschen, dass die nachchalzedonischen Theologen die Lehre von der Autorität der Konzilien und der Synoden weiter vertieften. Das geschah vor allem im Zusammenhang mit dem umstrittenen zweiten Konzil von Konstantinopel (553). Doch diese weitere Entwicklung ist hier nicht mehr zu behandeln[149].

---

[143] Vgl. A. Grillmeier, Jesus Christus, II/1, 221-266.
[144] Vgl. H.J. Sieben, Konzilsidee, 113-121.
[145] Vgl. H.J. Sieben, Konzilsidee, 68-102, sowie M. Wojtowytsch, Papsttum und Konzile, 245f.
[146] Vgl. Augustinus, bapt. II 3,4; II 9,14; VII 27,53, usw. sowie ep. 54,1,1.
[147] Vgl. bapt. II 3,4. Dazu ausser H.J. Sieben, Konzilsidee, 92ff, auch den Kommentar von G. Bavaud in BAug 29,593-596.
[148] Augustinus, bapt. II 4,5.
[149] Vgl. ausser H.J. Sieben, Konzilsidee, 270-380, R.B. Eno, Vigilius: Aug. 30 (1990) 63-74.

4. Wie ist diese geschichtliche Entwicklung zu bewerten?

Die Neuheit des Konzils von Nizäa ist zweifach zu sehen. Einerseits legte das erste Konzil ein Glaubensbekenntnis vor. In einem synodalen, für die Bischöfe bestimmten Symbol, umkleidete es den Taufglauben mit einer öffentlich-rechtlichen Autorität. Auf der anderen Seite begnügte es sich dabei nicht mit biblischen Formeln. Nach dem Urteil des Athanasius hielten die Synodalen von Nizäa solche der Heiligen Schrift entnommenen Ausdrucksweisen im konkreten Fall als ungenügend. Zur Verteidigung des reinen christlichen Glaubens führten sie also einige technische, philosophisch klingende Ausdrücke ein. Damit beabsichtigten sie jedoch allein, das, was nach ihrer Auffassung in der Bibel steht und schon immer von der christlichen Überlieferung vertreten wurde, eindeutiger herauszustellen[150]. In den weiteren Diskussionen wurde diese Stellungnahme vorwiegend mit biblischen Argumenten in Frage gestellt, aber auch verteidigt[151]. Die nizänischen Theologen bewegten sich somit im Kreise. Sie vertraten die von ihnen als echt biblisch erachteten Lehren der Kirche mit neuen biblischen Beweisen.

Obgleich die Theologie noch geraume Zeit einen ausgesprochen biblischen Charakter bewahrte, begann dennoch gegen 400 eine wachsende Verlagerung zu einem mehr patristischen Vorgehen. Ohne Zweifel wollten alle Theologen sich getreu an die Propheten, an die Evangelien und die Apostel halten. Um der biblischen, zugunsten der nizänischen Orthodoxie positiv und negativ entfalteten Beweisführung jedoch mehr Gewicht zu geben, griffen die Theologen immer mehr auf die Zeugnisse der Väter, der wahren Interpreten des nizänischen Glaubens, zurück. Diese neue Entwicklung ist indes genauer zu erklären.

E. Die Kirchenväter

Zusammen mit der synodalen Autorität entwickelt sich im vierten und fünften Jahrhundert die theologische Bedeutung der Kirchenväter. Mit diesem Titel werden zwar zuerst die „Konzilsväter“ geehrt. Doch schon bald weitet man seinen Gebrauch auf die Vertreter des echten nizänischen Glaubens und schliesslich auf alle bedeutenden Bischöfe und Theologen aus, die in der *communio fidei* lehrten oder noch lehren. Diese Entwicklung kann weiter nicht überraschen; denn die Konzilien und Synoden waren ja nur ein besonders feierlicher Ausdruck des gemeinsamen Glaubens.

---

150 Vgl. H.J. Sieben, Konzilsidee, 48, mit den dort zitierten Texten.

151 Vgl. H.J. Sieben, Konzilsidee, 87 und 210, mit den Hinweisen auf Augustinus und Marius Victorinus, die das homoousios als der Bibel konform betrachteten.

Selbst wenn sich die reichskirchlichen Theologen in erster Linie auf diese Kirchenväter berufen, um damit die synodale Autorität sicherzustellen, verdient die Art und Weise, wie sie dies tun eine eigene Darstellung. Einerseits ist die auf Vätertexte gestützte Beweisführung in gewissen Fällen, wie in einigen Werken Augustins, wichtiger als der Rückgriff auf synodale Dokumente. Auf der anderen Seite bildet das, was man als patristische Beweisführung bezeichnen kann, einen originellen Beitrag der nachnizänischen Theologie zur Geschichte des christlichen Glaubensverständnisses. Nach 450 wird sie allerdings ohne Zweifel noch wichtiger werden. Doch der entscheidende Anfang dazu ist in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts geschehen. Im übrigen mag es hilfreich sein, hier auch die viel spätere, neuzeitliche Unterscheidung zwischen *magisterium* und *testes fidei* miteinzubeziehen. Diese Unterscheidung hilft nämlich, genauer zu bewerten, welchen Grad von theologischer Autorität den einzelnen patristischen Beweisen zuzumessen ist[152].

1. Der Begriff „Kirchenvater"

Bereits vor dem Konzil von Nizäa waren einige Bischöfe mit dem Ehrentitel „Vater" bedacht worden[153]. Dahinter hatten zwei Motive gestanden. Man schrieb jenen Bischöfen die Rolle zu, das geistliche Leben weitergegeben zu haben, oder man wollte ihre Autorität im Bereich der kirchlichen Lehrtätigkeit unterstreichen. Im Verlauf des vierten Jahrhunderts wurde es indes, wie schon angedeutet, üblich, die Synodalen von Nizäa als „Väter" zu bezeichnen. Diesen „318 Vätern" schloss man bald die authentischen Interpreten des ersten Konzils wie Athanasius an. In diesem Sinn ist den Akten von Ephesus von den *sententiae Patrum* die Rede[154]. Zur selben Zeit wurde der Begriff auf die hervorragenden Theologen, fast ausschliesslich Bischöfe, ausgedehnt. Man sprach von den *beati patres* oder den *patres beatae memoriae*. Darunter wurden Kirchenschriftsteller verstanden, die in der *communio fidei* gelehrt hatten oder noch lehrten, in der Gemeinschaft also, innerhalb welcher ein Konzil nur eine besonders feierliche Ausdrucksform des gemeinsamen Glaubens darstellte. Um ihre Autorität besonders zu betonen, stellte man sie selbst als vom Heiligen Geist inspiriert hin[155].

---

[152] Vgl. zur Frage im allgemeinen J. Beumer, Überlieferung: HDG I/4, 34-44: Die Väterlehre; B. Studer, in Mysterium Salutis I, 588-605 (mit der früheren Literatur). Zur Frage der patristischen Beweisführung im besondern vgl. H. du Manoir, Cyrille d'Alexandrie, 454-490: L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne; H. Chadwick, Florilegium: RAC 7 (1960) 1131-1160 (Literatur); E. Bellini, I Padri nella tradizione cristiana, 30-44; B. Studer, Argomentazione patristica: DPAC I (1983) 334-337; G. Maschio, Argomentazione patristica: Aug. 26 (1986) 459-479; B. Studer, Una teologia patristica: StorTeol 583-598.

[153] Vgl. die Einleitungen zu den Patrologien wie H. Drobner, Lehrbuch Patrologie, 1ff.

[154] Vgl. ACO I/I 2,37f. Dazu W. de Vries, Orient et Occident, 72.

[155] Vgl. G. Bardy, Inspiration des Pères: RechSRel 40 (1952) 7-26, sowie für Athanasius im besonderen H.J. Sieben, Konzilsidee, 66f.

Diese geschichtliche Entwicklung des Begriffes „Vater" oder „Kirchenvater" lässt sich vor allem an Zeugnissen folgender Autoren ablesen: Eusebius von Cäsarea[156], Athanasius[157], Basilius von Cäsarea[158], Hieronymus[159], Augustinus[160], Cyrill von Alexandrien[161], Theodoret[162], Leo[163] und Vinzenz von Lerin[164].

2. Die patristische Beweisführung

Die wachsende Bedeutung der Autorität der Kirchenväter, wie sie der Gebrauch des Titels „Vater" oder ähnlicher Beinamen widerspiegelte, führte zu einem neuen theologischen Vorgehen, das als patristische Beweisführung bezeichnet werden kann. In einem gewissen Sinn geht diese Form des Glaubensverständnisses auf die ersten christlichen Jahrhunderte zurück. Die Polemik gegen die Gnostiker, die sich auf geheime Überlieferungen beriefen, hatten die Theologen der Grosskirche veranlasst, die öffentliche, von den apostolischen Kirchen getreu bewahrte Tradition herauszustellen. Gleichzeitig verwiesen sie auf die Presbyter oder andere zuverlässige Zeugen[165]. Im übrigen entsprach diese Art, sich auf die Vergangenheit zu berufen ganz der Eigenart der christlichen, ja jeder Religion.

Die ausgeformte patristische Beweisführung, in der Schriften mit ihren Autoren, in gewissen Fällen nach Büchern und Kapiteln, ausdrücklich an-

---

[156] Eusebius, H.E. I 1,1, der bei der Ankündigung der Thematik seiner Kirchengeschichte auf die „Gesandten des göttlichen Wortes" (ton theion epresbeusan logon) verweist. Dazu H.E. V 18-28, wo die Rede ist von Kirchenschriftstellern – von Bischöfen, welche mit ihren Schriften das Erbe des rechten Glaubens weitergaben – von Polykarp, dem seligen und apostolischen Presbyter – von Johannes, dem Märtyrer und Lehrer.

[157] Vgl. vor allem Athanasius, De decr.Nic.syn, 27: Opitz 24,4-15. In diesem Text spricht Athanasius nach einem Traditionsbeweis nicht nur von der Überlieferung, die von Vätern zu Vätern geschehen ist, sondern nennt auch die Synodalen von Nizäa „selige Väter". Dazu H.J. Sieben, Konzilsidee, 38f. Weiter Athanasius, De decr.Nic.syn. 19 und 22; De syn.6; 13f; 45, usw. Zu beachten ist auch De sententia Dionysii, 1: MG 25,480AB. Dazu H. Chadwick, Florilegium: RAC 7 (1969) 1156f.

[158] Basilius, Spir.S. 29,71: SChr 17bis,502, spricht von vielen, die dank ihres Alters glaubwürdig sind und durch die Exaktheit ihres Wissens hervorragen.

[159] Hieronymus, De viris illustribus, versucht aufzuzeigen, dass es auch unter den Christen zu beachtende Schriftsteller gibt.

[160] Vgl. Augustinus, trin. VI 10,11: „non mediocris auctoritatis in tractatione scripturarum et assertione fidei vir exstitit, Hilarius"; pec.mer. III 6,12: „Hieronymus, qui hodieque in litteris ecclesiasticis tam excellentis doctrinae fama ac labore versatur"; ep. 148,4,15: „Haec omnia de litteris eorum et latinorum et graecorum qui priores nobis in catholica Ecclesia viventes divina eloquia tractaverunt..." (Ambrosius, Hieronymus, Gregor). – Dazu G. Maschio, Argomentazione Patristica, 467-472.

[161] Vgl. vor allem Cyrill von Alexandrien, ep. 55. Dazu E. Nacke, Zeugnis der Väter.

[162] Theodoret, ep. 89; Com.Ps. prol.: MG 82,374AB.

[163] Vgl. vor allem Leo, ep. 165,10: Einleitung zum Väterflorileg.

[164] Vinzenz von Lerin, Comm. 30,1-31,7: CCL 64,191f.

[165] Vgl. Eusebius, H.E. V 18-28, wo sich diese Einstellung zu den früheren Lehrern widerspiegelt.

geführt werden, nahm ihren Anfang jedoch erst bei der Entfaltung der nizänischen Theologie. Nach dem ersten ökumenischen Konzil beriefen sich Athanasius und andere auf dessen Synodalen als Vertreter der echten Überlieferung[166]. Basilius begründete seinerseits den Glauben an die Gottheit des Heiligen Geistes nicht allein mit Hinweisen auf die Liturgie, sondern auch mit der genauen Zitation von Vätertexten[167]. Im Jahre 383 erinnerte Nectarius in einer Synode von Konstantinopel seine Kollegen an die Autorität der Väter[168]. Der entscheidende Schritt wurde allerdings erst in der nestorianischen Kontroverse gemacht[169]. Weil beide Parteien ihre Stellung mit der Autorität von Nizäa verteidigten, war eine authentische Auslegung des nizänischen Glaubens erforderlich. Nach Cyrills Auffassung blieb keine andere Möglichkeit, als sich auf die Autorität des Athanasius und anderer Theologen zu berufen. Als die von Cyrill präsidierte Bischofsversammlung die umstrittenen, ihr vorgelegten Dokumente von ihm und Nestorius nach ihrer Orthodoxie bewerten sollte, stellte sie tatsächlich nicht nur einen Vergleich mit der als normativ angesehenen Autorität von Nizäa an[170], sondern ergänzte unter dem Einfluss von Cyrill selbst ihr Urteil mit den *sententiae Patrum*[171]. Diese patristische Beweisführung machte Schule. Nach dem Konzil von Ephesus wurde sie allgemein rezipiert. Sowohl die monophysitischen als auch die diphysitischen Kreise bedienten sich ihrer, wie die zahlreichen Florilegien von Cyrill, Leo, Theodoret und anderen am klarsten beweisen[172]. So bildete sich eines der wichtigsten Kennzeichen der spätpatristischen Theologie heraus: sie war eine patristische Theologie geworden[173].

Die in den christologischen Diskussionen verwendete patristische Beweisführung diente also vorab zur Bestätigung der Autorität des nizänischen Glaubens. Die Theologen spürten jedoch auch in anderen Bereichen das Bedürfnis, die eigene Position mit Zeugnissen hervorragender Autoren zu erhärten. Augustinus, dem der *consensus fidelium* sehr am Herzen lag, entwickelte in der Tat auf seine Weise ein patristisches Verfahren. In einem gewissen Sinn wandte er es schon in der donatistischen Kontroverse an. Seine Gegner zwangen ihn nämlich, nicht nur die Autorität der verschiedenen Synoden abzuklären, sondern auch die von ihnen angeführten Auffas-

---

166 Vgl. oben.

167 Basilius, Spir.S. 29,71-75: SChr 17bis, 500-518.

168 Vgl. Socrates, H.E. V 10: MG 67,584f. Dazu H. du Manoir, Cyrille d'Alexandrie, 457f.

169 Vgl. H. du Manoir, Cyrille d'Alexandrie, 454-490. Was die vor 431 verfassten Briefe angeht vgl. E. Nacke, Zeugnis der Väter, 95-103.

170 In Frage standen der zweite Brief Cyrills an Nestorius (CPG 5 302) und dessen Antwort darauf (CPG 5669).

171 Vgl. H. du Manoir, Cyrille d'Alexandrie, 459-462.

172 Vgl. H. Rahner, Florilegien: LTK 4 (1960) 197ff, mit den Hinweisen auf andere Studien, unter denen vor allem jene von M. Richard zu beachten sind. Dazu A. Grillmeier, Jesus Christus 2/1, 58-89.

173 In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass es vom 5. bis 7. Jh. um die Rezeption Cyrills, Augustinus und auch Gregors von Nazianz ging. Vgl. B. Studer, Una teologia patristica: StorTeol, 584-590. Dazu auch G. Bausenhart, 183-195.

sungen Cyprians von Karthago zu diskutieren[174]. Dabei ging es aber nicht einfach um die Autorität eines einzelnen hervorragenden Theologen. In Frage stand vielmehr die Autorität einer bedeutenden Kirche. Augustinus stellte dem Bischofssitz von Karthago die *Sedes Apostolica* entgegen, die nach seiner Meinung die *Catholica* in höherem Masse repräsentierte[175]. Im weiteren ist bemerkenswert, wie Augustinus zu Beginn von *De Trinitate*, seinem theologisch bedeutendsten Werk, rundweg erklärt, er wolle sich immer an die Autorität der *tractatores scipturarum* halten[176]. Er hält sich jedoch an sie, von einem ausdrücklichen Hinweis auf Hilarius abgesehen, ohne sie namentlich zu nennen[177]. Die patristische Beweisführung im eigentlichen Sinns entfaltete er erst ab 412, wie eindeutig aus den ersten antipelagianischen Schriften hervorgeht[178]. Ebenso griff er in den gleichzeitig verfassten Briefen 147 und 148 über die Gottesschau auf sie zurück. In der Polemik gegen Julian von Aeclanum trat dieses Vorgehen schliesslich nochmals hervor[179]. Die Art und Weise, wie Augustinus auf bestimmte Stellen in den Schriften von namentlich angeführten Autoren verweist, lässt die Bedeutung der patristischen Beweisführung noch besser erkennen, als der synodale Gebrauch der *sententiae Patrum*. Seine patristische Beweisführung verlangt nämlich dringender, diese Methode in einen grösseren Zusammenhang hineinzustellen. Mit dem Rückgriff auf die Väter beabsichtigte man ohne Zweifel, den wahren Sinn des nizänischen Glaubens sicher zu stellen oder biblische Gegebenheiten und Texte, manchmal auch nichtkanonische Äusserungen, genauer zu erklären[180]. Beim Gebrauch dieser Methode inspirierten sich die nachnizänischen Autoren aber nicht nur an der christlichen Überlieferung, die im Anschluss an die jüdische Tradition von Anfang die christliche Lehre mit biblischen *testimonia* verteidigt und solche Schriftstellen auch aus moralischen und spirituellen Motiven heraus gesammelt hatte. Sie empfingen vielmehr auch entscheidende Anstösse aus der profanen Überlieferung. Die griechisch-römische Antike hatte nämlich die christlichen Autoren dazu gebracht, die eigenen Lehrauffassungen mit *auctoritates* zu bestätigen, die Texte mit Hilfe anderer Interpreten auszulegen und die moralische Unterweisung mit Sentenzen und Maximen der alten Weisen zu würzen. Der antike Schulbetrieb, in dem die Klassiker zur Bildung des literarischen Geschmackes und zum praktischen Nutzen gele-

---

[174] Vgl. Augustinus, bapt. II 3,4. Dazu G. Bavaud, in BAug 29,23-30, sowie Y. Congar, in BAug 28,66ff (Literatur).

[175] Vgl. Augustinus, bapt. II 1,2. Dazu G. Bavaud, in BAug 29,592f.

[176] Augustinus, trin. I 4,7: „Omnes quod legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores...".

[177] Vgl. Augustinus, trin. VI 10,11: ausdrückliche Zitation von Hilarius. Dazu BAug 15,588f.

[178] Vgl. Augustinus, pec.mer. III 6f (a.412) sowie nat. et gr. 61,71-67,81. Dazu G. Maschio, Argomentazione Patristica, 472ff, sowie A. von Harnack, Dogmengeschichte, III,179[3].

[179] Vgl. F. Perago, Tradizione: AnFacLettFil 10 (Napoli 1962/3) 143-160, sowie P. Batiffol, Le catholicisme, 367ff.

[180] Es ist beachtenswert, dass Augustinus in ep. 147 und 148 einen Text des Ambrosius mit anderen Vätertexten erklärt.

sen wurden, hatte zudem in den Christen das Verlangen geweckt, die eigene theologische Kultur zur Schau zu stellen, zu zeigen, dass man auch etwas versteht[181]. Im übrigen ist der Einfluss der antiken Jurisprudenz nicht zu vergessen; denn auch in ihr war es üblich, die Auslegung der Gesetze auf *auctoritates* zu stützen[182]. Selbst wer nicht Iura studiert hatte, kannte dieses Vorgehen aus der Rhetorik oder aus der alltäglichen Gerichtspraxis[183].

3. Das Zeugnis ungenannter Autoren

Bei der patristischen Beweisführung griffen die nachnizänischen Theologen auf die Schriften ihrer Vorgänger zurück. Dabei zitierten sie die ihnen passenden Texte mit dem Namen des Autors, dem Titel des Werkes und vielleicht mit dessen Kapiteleinteilung. In den Bibelkommentaren hingegen war es allgemeiner Brauch, auf die Auslegungen anderer zu verweisen, ohne ihren Namen anzugeben und sich mit einem *quidam* zu begnügen. Dasselbe trifft auch für die Traktate und andere literarische Gattungen zu. Ein Verfasser übernahm den Gedankengang eines anderen, wiederholt selbst seine Worte, ohne es eigens zu vermerken. Dabei scheute man sich nicht, sogar Autoren zu folgen, die als Häretiker galten. Im Osten blieb so Origenes immer gegenwärtig. Selbst die origenistischen Kontroversen minderten den Einfluss des alexandrinischen Meisters nur wenig. Er hörte vor allem im exegetischen Bereich nicht auf, eine Autorität zu sein. Das Beispiel des Hieronymus spricht in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. Er verurteilt und benützt gleichzeitig die origenischen Schriften[184]. Einen noch klareren Beweis dafür werden später die biblischen Katenen liefern; ihre Kompilatoren werden keinen Unterschied zwischen orthodoxen und häretischen Quellen machen[185]. Im Westen wirkte Tertullian in ähnlicher Weise nach. Während Cyprian ihn noch ausdrücklich seinen *magister* genannt hatte, wurde sein Name später verschwiegen. Doch seine Gedanken lebten weiter. Seine theologische Sprache und sein Denken beinflussten viele theologische Traktate und noch mehr die moralischen und asketischen Schriften[186]. Nach der Mitte des vierten Jahrhunderts lässt sich auch, nicht nur bei Hieronymus, ein Einfluss des Origenes und selbst des Juden Philo von Alexandrien feststellen[187]. Nach 430 wird die anonyme Gegenwart renom-

[181] Vgl. besonders Hieronymus, ep. 34.
[182] Vgl. M. Fuhrmann, Spätantike, 311ff.
[183] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, n. 426.
[184] Vgl. W. Hagemann, Begegnung mit Christus, 9-13.
[185] Vgl. F. Petit, Catenae graecae CCG 2, XVI.
[186] Vgl. O. Bardenhewer, Altkirchliche Literatur, II, 440ff, mit einer Zusammenfassung der Auffassungen von A. von Harnack; H. Koch, Tertullianus: PRE V A/l,822-844; C. Mohrmann, S.Jérôme et s.Augustin sur Tertullien: VChr 5 (1951) 111f; G. Bardy, S. Augustin et Tertullien: ATh 13 (1953) 145-150; J. Mehlmann, Tertullianus: SE 17 (1966) 269-289, und andere Studien desselben Autors.
[187] Vgl. A. Solignac, Philon, II. Influences: DSp 12/1 (1984) 1366-1374 (Literatur), sowie vor allem D.T. Runia, Philo, besonders die Kapitel über Eusebius, die Kappadozier, Ambrosius,

mierter Theologen noch ausgeprägter sein. Die theologischen Diskussionen werden sich weitgehend um die Autorität zweier Theologen drehen – im Osten um Cyrill, im Westen um Augustinus – ohne dass dabei ihre Namen immer genannt werden[188].

F. Die Anfänge der Lehrautorität der *Sedes Apostolica*

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts begann eine neue Lehrautorität sich zunehmend Geltung zu verschaffen, wenn auch bei weitem nicht in allen Gegenden gleich stark. Die Bischöfe von Mittel- und Süditalien, aber auch jene von Gallien, Spanien und Nordafrika, ja selbst einige aus dem Osten anerkannten die besondere Bedeutung des Bischofs von Rom für die *communio fidei*[189]. Die Entscheidungen der römischen Synoden unter Damasus waren nicht ohne Einfluss auf die Diskussionen der Bischöfe um Meletius von Antiochien gewesen[190]. Von Siricius an bekamen die päpstlichen Briefe, die sog. Dekretalen ein immer grösseres Ansehen auf der juridischen und pastoralen Ebene[191]. Bald festigte sich die Autorität der *Sedes Apostolica* in bezug auf die allgemein kirchliche Lehre. Die Korrespondenz von Innozenz I., Zosimus, Coelestin I., Leo I. und Gelasius bezeugen diese neue Entwicklung, wenn auch in verschiedenem Masse[192]. Eine besondere Erwähnung verdient das sog. *Decretum Gelasianum* (DS 350-354), das verschiedene die Ekklesiologie und den biblischen Kanon betreffende Dokumente enthält, die zum Teil bis in die Zeit von Damasus zurückdatiert werden können[193].

Es ist indes nicht leicht, die Zeichen der wachsenden Lehrautorität der Kirche von Rom zu deuten. Auf jeden Fall drängt sich eine Unterscheidung auf. Die römische Kirche verstand ihre Aufgabe in der Bewahrung der rechten Lehre und Disziplin nicht in der gleichen Weise, wie sie die anderen Kirchen, besonders jene des Ostens, ihr zugestanden.

Hieronymus und Augustinus. Der Abschnitt über Augustinus (320-330) ist besonders beachtenswert, da darin sehr wichtige Ideen wie die Unterscheidung zwischen dem Gott des Seins und dem Gott der Väter in Frage stehen.

188 Vgl. oben S. 258.

189 Vgl. W. Marschall, Karthago und Rom; J. Pelikan, Tradition, 351ff; P. Joannou, Die Ostkirche; O. Wermelinger, Rom und Pelagius; B.Studer, Papato: DPAC II (1984) 2638-2655; H.C. Brennecke, Serdika: ZRG Kanonist. 100 (1983) 15-45; B. Kriegbaum, Afrikanische Autonomie und römischer Primat. – Vgl. auch die oben zitierten Studien von W. de Vries, C. Pietri und M. Wojtowytsch.

190 Vgl. C. Pietri, Roma christiana, 791-832, besonders 811-818.

191 Vgl. C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, 585-601, besonders 586f, zu Siricius. Dazu C. Pietri, Roma Christiana, 764-772.

192 Vgl. B. Studer, in A. Di Berardino, Patrologia III, 546-578, sowie DPAC II (1984) 2664ff.

193 Vgl. die Einleitung zu DS 350-354, sowie W. de Vries, Orient et Occident, 57, und vor allem C. Pietri, Roma Christiana, 881ff.

Auf der einen Seite erklärten die römischen Bischöfe – als erster Damasus – mit Berufung auf Mt 16 und andere biblische Texte sowie gestützt auf das synodale Recht[194] den ersten Apostolischen Stuhl innezuhaben, die Stellvertreter und Erben Petri, des ersten Apostels, zu sein, die *sollicitudo omnium ecclesiarum* auszuüben und jener Kirche vorzustehen, die es verdiene, als *caput omnium ecclesiarum* betrachtet zu werden[195]. Auf dieser Linie ging Leo so weit, dass er für die römische Kirche die *custodia fidei et canonum* beanspruchte, wie sie keiner anderen Kirche zukam[196]. Es ist allerdings nicht klar, was er darunter verstand, wenn er behauptete, der Konsens der anderen, zur Synode versammelten Bischöfe würde nur die Wahrheit heller erstrahlen lassen, welche die *Sedes Apostolica* schon immer vertreten habe[197]. Sehr wahrscheinlich hat sich Leo die Frage nicht gestellt, ob die Übereinstimmung mit der römischen Kirche umso viel wichtiger sei als jene mit den anderen Apostolischen Bischofssitzen, dass eine Übereinstimmung mit jeder einzelnen von ihnen nicht unbedingt nötig sei, sofern eine Kirche wenigstens in der *communio* mit der römischen Kirche lebe.

Auf der anderen Seite waren die anderen bischöflichen Hauptsitze offensichtlich bereit, besonders in schwierigen Zeiten der römischen Kirche einen gewissen Primat, wenigstens auf der Ebene der *communio fidei* zuzugestehen. Die anderen Bischöfe aber appellierten an den Bischof von Rom oder baten um seine Hilfe, weil sie die *communio* auch mit ihm als notwendige Bedingung für eine wirklich universale Übereinstimmung aller Kirchen voraussetzten. Im übrigen ist nicht zu übersehen, dass sich die östlichen Bischöfe, die auf den Beistand ihrer Kollegen angewiesen waren, nicht nur an die Kirche von Rom, sondern auch an andere westliche Kirchen wandten, an Mailand oder später an Ravenna[198].

In dieser Hinsicht sind die Stellungnahmen von Basilius, Cyrill und Leo I. sehr bemerkenswert. Während der späteren arianischen Kontroverse suchte der Bischof von Cäsarea, der Primas von Kappadozien war, die Hilfe von Damasus – übrigens umsonst – zu gewinnen, nicht weil er dem römischen Bischof einen Lehrprimat zuerkannt hätte. Er beabsichtigte vielmehr, den Kreis seiner Bischöfe gegenüber den Gegnern des nizänischen Glaubens zu verstärken[199]. Der Bischof von Alexandrien hingegen hatte wie seine Vor-

---

[194] Leo und die anderen römischen Bischöfe stützen sich vor allem auf die Kanones des Konzils von Nizäa. Vgl. etwa Innozenz I, ep. 7,3; 17,10, sowie Leo I., ep. 14,2; 105,2; 106,2 und 4. In Wirklichkeit handelte es sich aber um die nizänische Gesetzgebung, wie sie von der Synode von Serdica rezipiert worden war, d.h. um das sog. corpus romanum. Vgl. C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, 592-601, der sich auf H. Hess, The Canons of the Council of Sardica, stützt.

[195] Vgl. W. de Vries, Orient et Occident, 126, mit Texten Leos.

[196] Leo, ep. 115,1: custodia canonum, und ep. 15,2: custodia fidei. Vgl. ep.114,2; 119,2f. Dazu O. Wermelinger, Rom und Pelagius, 119f, mit den Hinweisen auf Innozenz I., ep. 17,9; 25,2.

[197] Vgl. Leo, ep. 104,1; 118,1, sowie auch 106,1; 120,2. Dazu H.J. Sieben, Konzilsidee, 142f.

[198] Vgl. z.B. Basilius, ep. 197: an Ambrosius; Eutyches an Petrus von Ravenna, vgl. dessen Brief an Eutyches (CPG 5953).

[199] Vgl. P.P. Joannou, Ostkirche, 14ff, aber auch die Besprechung von W. de Vries in OChP 40 (1974) 114-144.

gänger schon immer gute Beziehungen zum römischen Stuhl. Es war darum ganz natürlich, dass er beim Ausbruch des *scandalum oecumenicum* den Bischof von Rom mit einbezog. Selbst wenn Cölestin I. ihn dann beauftragte, gegen Nestorius, den Bischof von Konstantiopel, vorzugehen, fühlte er sich in keiner Weise als „römischer Delegat". Nach seiner Meinung bestätigte das Eingreifen des Apostolischen Stuhles nur, dass die ganze Kirche in der Verurteilung seines Gegners einig war[200]. Er präsidierte geradezu selbstherrlich das vom Kaiser nach Ephesus einberufene Konzil[201]. Zusammen mit seinen Kollegen schätzte er ohne Zweifel die von den Abgesandten Cölestins I. gegebene Zustimmung zur Absetzung des Nestorius als Bestätigung der ökumenischen Autorität ihrer Synode[202]. Doch seine Entscheidung fiel ganz unabhängig. Für Cyrill und die Synodalen von Ephesus war nicht die römische Approbation entscheidend, sondern die Übereinstimmung mit dem nizänischen Glauben, der eigentlichen Norm christlicher Orthodoxie. Wie wenig sich Cyrill um die römische Autorität kümmerte, zeigte sich auch zwei Jahre später, als er auf Drängen des Kaisers hin mit Johannes von Antiochien Frieden schloss. Die beiden einigten sich dabei über ein gemeinsames Glaubensbekenntnis, das *symbolum unionis*, ohne dabei irgendwelchen Kontakt mit Rom aufzunehmen[203].

Ähnliches lässt sich von den Ereignissen sagen, die im Vorfeld und bei der Abhaltung des Konzil von Chalzedon (451) geschehen sind. Eutyches, Presbyter, und Flavian, Bischof von Konstantinopel wandten sich wegen ihres Zerwürfnisses an Papst Leo I. Dieser nahm in seinem berühmten *Tomus ad Flavianum* zur aufgeworfenen Frage Stellung[204]. Die Synode von Ephesus (449) ging auf diesen Brief nicht ein[205]. Als es dann nach langem Hin und Her zum Reichskonzil von Chalzedon kam, fand das Schreiben des Papstes die Zustimmung der Konzilsväter. Als diese ihre eigenen, mühsam zustande gekommenen Beschlüsse nach Rom sandten, erwarteten sie keinesfalls eine nachträgliche Approbation von seiten des Apostolischen Stuhles. Sie taten es vielmehr, damit der Bischof von Rom in seinem Jurisdiktionsbereich, d.h. den westlichen Kirchen, die Konzilsbeschlüsse weiterleite. Leo ging auch in einem eigenen Schreiben auf dieses Begehren ein[206]. Darin stellt er sich keineswegs, so wenig als in seinen Briefen an den Osten, eigens als oberster Lehrer hin. Er gibt vielmehr seiner Genugtuung über die allgemeine Übereinstimmung Ausdruck. Davon überzeugt, dass die römische Kirche immer die Wahrheit gelehrt hat, zeigt er sich glücklich darüber, dass es nun zur noch grösseren Epiphanie dieser einzigen Wahrheit

---

[200] Vgl. W. de Vries, Orient et Occident, 60-110, sowie L.I. Scipioni, Nestorio, 149-200.
[201] Vgl. L.I. Scipioni, Nestorio, 201-298, sowie M. Wojtowytsch, Papsttum, 283-299.
[202] Vgl. W. de Vries, Orient et Occident, 75ff.
[203] Vgl. W. de Vries, Orient et Occident, 70f; 84f; L.I. Scipioni, Nestorio, 246-262.
[204] Leo, ep. 28.
[205] Vgl. zum folgenden B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 252-255, mit der dort verzeichneten Literatur.
[206] Leo, ep. 102 und 103: Ad episcopos Galliarum. Vgl. ep. 104ff.

gekommen ist[207]. In der Folge musste er sich allerdings gegen den Vorwurf des Nestorianismus verteidigen, wie es vor allem aus dem Brief an die palästinischen Mönche hervorgeht[208]. Es ist nicht nötig, im einzelnen auf diese weitere Entwicklung einzugehen. Immerhin mag erwähnt sein, dass Leo in seinem zweiten, nun an den Kaiser Leo gerichteten *Tomus* seine Christologie nochmals zusammenfasste. Er tat dies aber, um damit seinerseits auf das kaiserliche Ersuchen zu antworten, in dem von allen Bischöfen des Reiches eine Stellungnahme zum Fall Dioscorus und vor allem zur Autorität des Konzils von Chalzedon verlangt worden war[209].

In diesem Zusammenhang ist auch der Sonderfall der afrikanischen Kirche zu erwähnen[210]. Ihre Bischöfe sahen im Bischofssitz von Rom ohne Zweifel ein Symbold der Einheit, ja die *origo unitatis*. Augustinus sprach in ihrem Namen ausdrücklich von der *auctoritas sedis apostolicae*[211]. Doch nach seiner und seiner Kollegen Auffassung verstärkte diese Autorität nur die Autorität der afrikanischen Synoden. Sie teilten in keiner Weise die Ansicht von Innozenz I., nach der die rechte Lehre aus einer einzigen, nämlich der römischen Quelle ströme. Nach ihrer Meinung hatte die Autorität der afrikanischen Kirche, selbst wenn sie im Vergleich zum *fons largus* der römischen Kirche nur ein *rivulus* sei, den gleichen gemeinsamen Ursprung[212]. Es ist zudem zu bemerken, dass die afrikanischen Bischöfe im Fall von Pelagius und Caelestius die *Sedes Romana* um ein rechtliches Eingreifen angingen, weil es sich um Personen handelte, die unter der römischen Jurisdiktion standen[213]. Ganz anders hingegen lautet die Erklärung Prospers von Aquitanien: „Wir glauben, dass zum (wahren) Bekenntnis der göttlichen Gnade genügt, was uns gemäss den genannten Regeln die Schreiben des Apostolischen Stuhles gelehrt haben, so dass wir durchaus nicht für katholisch erachten, was sich als (diesen) ... Entscheidungen entgegengesetzt enthüllt" (DS 249)[214]. Doch das war eine römische Stimme; denn Prosper lebte in Rom. Aber selbst als römisches Zeugnis darf diese Erklärung, die in dem sog. Prosper zugeschriebenen *Indiculus steht*, nicht überschätzt werden. Der spätere Sekretär Leos I. erinnerte nämlich darin jene, die sich allein auf die römische Autorität verlassen wollten, an die, allerdings von Rom approbierten *sententiae* der afrikanischen Synoden. Dazu verwies er auf die liturgischen Traditionen der katholischen Kirchen[215].

---

[207] Leo, ep. 104,1.

[208] Leo, ep. 124. Dazu L. Perrone, Controversie cristologiche, besonders 89-103.

[209] Vgl. Leo, ep. 165. Dazu A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/1, 171f; 221-224.

[210] Vgl. die oben zitierten Studien von W. Marschall und O. Wermelinger.

[211] Augustinus, ep. 175,2. Dazu M. Wojtowytsch, Papsttum, 224-264.

[212] Augustinus, ep. 177,19: „Non enim rivulum nostrum tuo largo fonti augendo refundimus". Vgl. im Gegensatz dazu ep. 181,1 (Innozenz I. an die afrikanischen Bischöfe). Dazu O. Wermelinger, Rom und Pelagius, 101-108.

[213] Vgl. Augustinus, ep. 175,1. Dazu O. Wermelinger, Rom und Pelagius, 103f.

[214] Vgl. M. Wojtowytsch, Papsttum, 299[468].

[215] Vgl. K. Federer, Liturgie und Glaube, 18, mit Prosper, Capitula (CPL 527), 8 und 9: ML 51,209 und 210. Dazu 31f, mit Augustinus, ep. 54,5,6.

Es unterliegt also keinem Zweifel, dass sich die römische Kirche zwischen 380 und 450 bei den damaligen Lehrstreitigkeiten zunehmend Gehör verschaffte. Doch diese wachsende Lehrautorität ist in erster Linie im Zusammenhang der *communio fidei* zu sehen, für die alle Bischöfe die Verantwortung trugen, vor allem jene der Hauptsitze der späteren Patriarchate und anderer Primaten. Trotz der starken Betonung der eigenen Lehrautorität, etwa in den Formeln *custodia fidei* und *custodia canonum*, stellten sich im Grunde genommen auch die römischen Bischöfe, Leo I. miteingeschlossen, in diese Perspektive des *consensus omnium ecclesiarum*.

Kapitel 7: Eine rationale Erkenntnis der Bibel

Schrifttum

Aland B., Cogitare Deum in den Confessiones Augustins: FS B. Kötting (Münster 1980), 93-104. – Alici L., (Hrsg.), Interiorità e intenzionalità in S. Agostino = Studia Ephemeridis „Augustinianum" 32, Roma 1990. – Alici L. (Hrsg.), Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità: Studia Ephemeridis „Augustinianum" 41, Roma 1993. – Bernard R., L'image de Dieu d'après s. Athanase, Paris 1952. – Boros L., Aurelius Augustinus, Aufstieg zu Gott, Olten 1982. – Canévet M., Grégoire de Nysse: DSp 6 (1971) 971-1001. – Cavalcanti E., Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e in Agostino: ASE 4 (1987) 119-143. – Du Roy O., L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris 1966. – Hahn V., Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente, Münster 1968. – Harl M., Origène et les interprétations patristiques grecques de l'"obscurité" biblique: VigChr 36 (1982) 334-371. – Kirchmeyer J., Grecque (Église): DSp 6 (1967) 808-872. – Madec G., admonitio: AugLex 1 (1994) 95-99. – Madec G., La délivrance de l'esprit (Confessiones VII): L.F. Pizzolato – G. Scanavino (Hrsg.), „Le confessioni" di Agostino d'Ippona, libri VI-IX = Lectio Augustini (Palermo 1985), 45-69. – Mandouze A., S. Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce, Paris 1968. – Mühlenberg E., Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Göttingen 1966. – Polman A.D., De Theologie van Augustinus. De Leer van God bij Augustinus, Kampen 1965. – Przywara E., Augustinus. Die Gestalt als Gefüge, Leipzig 1934. – Ratzinger J., Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus: FS J. Quasten (Münster 1970) 553-564. – Roldanus J., Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie, Leiden 1968. – Santinello G., Nozioni comuni: EncFilos 4 (1967) 1073. – Schelkle K.H., Paulus, Lehrer der Völker, Düsseldorf 1956. – Schindler A., Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965. – Schneider J., Notiones communes: HWP 6 (1984) 939. – Schönborn (von) C., L'icône du Christ. Fondements théologiques = Paradosis 24, Fribourg 1976. – Siniscalco P., Le tappe di un itinerario interiore ed esterno del IX libro delle Confessioni di Agostino: Lectio Augustini (Palermo 1985), 91-110. – Studer B., Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches Contra Eunomium Gregors von Nyssa: L.F. Mateo-Seco – J.L. Bastero, El „Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa (Pamplona 1988), 139-171. – Studer B., Zur Theophanie-Exegese Augustins = StAns 59, Rom 1971. – Voss B.R., Academicis (De-): AugLex 1 (1994) 46-51. – Watson G., cogitatio: AugLex 1 (1994) 1046-1051. – Watson G., cognitio: AugLex 1 (1994) 1051-1064. – Wlosok A., Laktanz und die philosophische Gnosis, Heidelberg 1960.

Die Theologie besteht nach der Auffassung der reichskirchlichen Autoren in einer tieferen Durchdringung der Heiligen Schriften. Bei dieser Vertiefung des Glaubens erweisen sich diese als eine Autorität. Genauerhin vertritt die Bibel die göttliche Autorität, die in Jesus Christus sichtbar erschienen war. Die Autorität des schriftlich gegenwärtigen Wortes Gottes wird aber von anderen Autoritäten getragen und garantiert, die ihrerseits, jede auf ihre Art, die göttliche Autorität vergegenwärtigen: die Übereinstimmung aller Christgläubigen, die Konzilien und Synoden, die Kirchenväter und in etwa auch die Sedes Apostolica von Rom.

In den beiden vorausgehenden Kapiteln, die sich um diese beiden Hauptvoraussetzungen jeder christlichen, darum auch der nachnizänischen Theologie drehten, wurde bereits die Frage nach der Rolle der menschlichen Erkenntnis berührt. Es war in etwa die Rede davon, wie der Christ im Glauben die göttliche Autorität der Bibel und damit die in dieser hinterlegten Offenbarung Gottes annimmt, wie er dann versucht, die in den Heiligen Schriften enthaltenen, im Taufglauben zusammengefassten, in der Liturgie gefeierten und im ganzen kirchlichen Leben vertretenen Glaubenswahrheiten, so weit es ihm möglich ist, zu verstehen und mit seinem eigenen Leben zu vereinen. Mit anderen Worten, es klang bereits an, dass der Christ sowohl mit seinem Glauben als auch mit seiner Vernunft der biblischen Botschaft gegenübersteht. Diese grundlegende Problematik verdient es jedoch, näher ins Auge gefasst zu werden, und das soll in diesem siebenten Kapitel unter dem vielleicht etwas seltsamen Titel „Eine rationale Erkenntnis der Bibel“ geschehen.

A. Fides et ratio

Es ist nicht allzu schwierig, zu erfassen, was die Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts sagen wollten, wenn sie von *pistis* oder *fides* sprachen. Im Anschluss an die Bibel, besonders an die neutestamentlichen Schriften begriffen sie darunter vor allem die religiöse Erkenntnis. Genauerhin meinten sie damit die von einem inneren Vertrauen getragene Zustimmung zur Frohbotschaft von der in Jesus Christus geschehenen Heilszuwendung Gottes, oder noch enger gefasst die Annahme der rechten und gesunden Lehre von den göttlichen Geheimnissen[1].

Viel weniger leicht ist es hingegen, die üblichen Bedeutungen von *ratio* oder den griechischen Entsprechungen *logos* und *dianoia* genau zu umschreiben. Wie aus den Wörterbüchern[2] und noch besser aus dem philosophischen Begriffslexikon von G. Reale[3] zu ersehen ist, wurden mit diesen

[1] Vgl. I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis.
[2] Vgl. Lampe, 807-811; Blaise, 696f; Ernout-Meillet 570.
[3] G. Reale, Storia, V.

Termini recht verschiedene Begriffe zum Ausdruck gebracht. Die Reihe der Bedeutungen von *logos*, lateinisch *ratio*, reichte vom Wort zur Rede, umfasste den Gedanken und das Denken, umspannte die Beziehung, das numerische Verhältnis, die Definition und anderes mehr[4]. Im vorliegenden Zusammenhang geht es aber in erster Linie um das diskursive Denken, d.h. um die *dianoia* oder die *ratio*, sofern sie vom intuitiven, unmittelbaren Erkennen, von der *noesis* oder dem *intellectus*, unterschieden wurden[5].

Zu einer noch klareren Orientierung verhilft ein Hinweis auf den Gebrauch, den Augustinus vom Wort *ratio* macht[6]. In seinen Schriften findet sich diesbezüglich die Unterscheidung zwischen einer objektiven oder passiven und einer subjektiven oder aktiven Bedeutung. Im ersten Sinn wird *ratio* synonym mit *forma, species*, griechisch *eidea*, gebraucht und bezieht sich auf die Rationalität der Dinge[7]. Sofern diese nämlich an den *rationes aeternae* Gottes teilhaben, besitzen sie eine eigene Struktur und bilden somit erkennbare Wirklichkeiten. Subjektiv oder aktiv gebraucht meint das Wort *ratio* hingegen eine Art des Erkennens. In diesem Sinn verweist es auf das diskursive Denken, genauer gesagt, auf die *ratiocinatio*[8], oder auch auf das Ergebnis solch diskursiven Denkens[9], auf eine innere Schau also, auf die *scientia* oder die *intelligentia*, auf die *noesis*, zu welcher der *logos* führt. Es ist jedoch nicht immer leicht, diese zwei Aspekte zu unterscheiden. Jedenfalls wird die *ratio* im doppelten Sinn von *ratiocinatio* bzw. von *scientia/intelligentia* der *fides* gegenüber gestellt.

1. Die Erwartungen des vernünftigen Menschen

Es sei ein weiteres Mal an die zwei Bewegungen erinnert, welche die Erklärung und den Gebrauch der Bibel durch die nachnizänischen Theologen bestimmen. Bei der ersten Bewegung, der Exegese im eigentlichen Sinn, be-

4 G. Reale, Storia, V, 158: Stichwort „logos".

5 G. Reale, Storia, V, 74.

6 Vgl. E. Gilson, Augustin, 44-52: „L'évidence rationelle", sowie 86-137: „La connaissance rationelle". Weiter A.D. Polman, Augustinus, 83f, mit Texten und Studien. Unter den zitierten Texten sind besonders zu beachten ord. II 11,30: „Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens, quo duce uti ad Deum intelligendum vel ipsam quae aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest..."; imm.an. 6,10: „Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur: aut ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut ipsum verum quod contemplatur." – Vgl. weiter G. Watson, cogitatio: AugLex 1 (1994) 1046-1051; G. Watson, cognitio: AugLex 1 (1994) 1051-1064.

7 Vgl. E. Gilson, Augustin, 109f, mit diu.qu. 83,46,1-2: Definition der Ideen und die Erkenntnis der Ideen. Dazu auch BAug 10,724ff.

8 Vgl. ord. II 11,30 (zit. in Anm. 6). Dazu E. Gilson, Augustin, 54.

9 Vgl. ausser imm.an. auch an.quant. 57,53: „ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum. Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, coniectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur..."

gegnet ohne Zweifel eine Erkenntnis, die über den einfachen Glauben hinausgeht. Alle Kommentatoren der Heiligen Bücher sind daher sich über die Notwendigkeit eines weiteren Nachforschens einig. Sie ersuchen darum sehr oft die Leser um die Hilfe des Gebetes oder beten um eine himmlische Erleuchtung und ein tieferes Verständnis der göttlichen Worte. Ambrosius bringt dieses Anliegen klar zum Ausdruck, wenn er im Anschluss an eine lange Überlieferung feststellt: „Primum etenim oportet ut credamus vera esse dei summi quae in divinis scripturis legimus oracula, secundum est, ut virtutem eorum pleniore cognitione discamus.... Namque sicut a timore domini processus quidam est ad gratiam caritati, ita a veritate ad iudicium iustitiae divinae quidam videtur fieri processus“[10].

Dieses Suchen und Forschen erweist sich nun in zweifacher Hinsicht als rational: Es vollzieht sich auf der grammatikalisch-historischen und auf der philosophischen Ebene. Derselbe Ambrosius, der damit wiederum nur die Tradition wiedergibt, fasst dieses ziemlich komplexe Vorgehen im Thema der *diligentia quae sequitur fidem* zusammen[11]. Bei der Erklärung des Namens des Theophilus, dem Lukas sein Evangelium gewidmet hat, erklärt er tatsächlich: „Fides pignori prima debetur, fidem sequitur diligentia, ne commissa tibi pignora tinea aut aerugo consumat...“[12].

Zwei Beobachtungen mögen das Gesagte ergänzen. Einmal ist die Auslegung jedes biblischen Textes auf ein doppeltes Ziel ausgerichtet. Es geht sowohl darum, herauszubringen, was der Hagiograph aussagen wollte (*dianoia*), als auch darum, zur Schau (*theoria*) der Geheimnisse (*mysteria*) zu gelangen und die darin enthaltenen moralischen Konsequenzen zu erfassen. Der Text selbst erfordert also die *diligentia*, die Ambrosius, ja allen *tractatores scripturarum* am Herzen lag[13]. Auf der anderen Seite ist die *exercitatio*, die zur *dianoia* der biblischen Aussagen und zur *theoria* der darin „erzählten“ Dinge führen sollte, auch deswegen als rational zu betrachten, weil in ihr nach dem Grundsatz „Homer durch Homer“ Worte mit Worten und Texte mit Texten verglichen wurden. Dabei begnügte sich der Exeget oft nicht damit, auf ähnliche Texte zu verweisen oder sich auf die Erklärungen fackkundiger Ausleger zu stützen. Er holte auch zu einem Diskurs aus, schlug selbst den Weg eines syllogistischen Vorgehens ein[14].

---

[10] Ambrosius, Exp.Ps. 118,20,56. Zum origenischen Hintergrund vgl. L.F. Pizzolato, SAEMO 10,367ff. Dazu auch Gregor von Nazianz, or.21,6, der Ps 110.10: „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit“ im Zusammenhang mit dem Studium der Bibel zitiert. Zur ganzen Frage vgl. P. Stockmeier, Glaube und Kultur, 22-30: „Glaube und Erkenntnis“ (in der christlichen Tradition).

[11] Vgl. L.F. Pizzolato, Dottrina esegetica, 269-301; T. Graumann, Christus interpres, 83f.

[12] Ambrosius, Hom.Lc. 1,12, mit Lk 1,3 und 2 Tim 1,14. Zur origenischen Herkunft der Erklärung vgl. SAEMO, 11,109.

[13] Vgl. etwa Augustinus, trin. XV 27,49. In einem mehr theologischen als exegetischen Zusammenhang versteht Augustinus die diligentia des Ambrosius in einem weiteren Sinn und erklärt: „Et certe cum inconcusse crediderint scripturis sanctis tanquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo ut intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide.“.

[14] Vgl. oben S. 228f.

Bei der biblischen Entfaltung der Glaubenswahrheiten und der Anweisungen zum christlichen Leben machen sich die Ansprüche des denkenden Christen nicht weniger, wenn auch vielleicht in anderer Weise geltend. In diesem Bereich geht es darum, wie die *Prima Petri* es ausgesprochen hatte, „parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est spes" zu sein (1 *Pt* 3,15; vgl. *Kol* 4,6). Man muss den Glauben und die christlichen Ideale vor Fremden, vor den Gläubigen, vor seinem eigenen Gewissen verantworten können. In dieser Hinsicht fehlt selbst eine eigentliche Reflexion nicht. Manche Autoren geben sich voll über dieses menschliche Verlangen Rechenschaft, das weit über eine gewöhnliche Neugierde hinausgeht. Es ist jedoch nicht möglich, hier alle diesbezüglichen Zeugnisse vorzubringen. Es mag genügen, Gregor von Nazianz und Augustinus ins Feld zu führen. Diese beiden stehen für eine breite Überlieferung, und ihre Auffassungen übten auf die Nachwelt, auf die byzantinische bzw. auf die lateinische Theologie des Mittelalters einen entscheidenden Einfluss aus.

Gregor, der von den Griechen der „Theologe" genannt wurde, legt keine umfassende Synthese seines theologischen Denkens vor. In seinen Reden, besonders in den „theologischen", in denen er wenigstens seine Trinitäslehre zusammenfasst, und in seinen Ansprachen auf Basilius und Athanasius hinterlässt er immerhin eine beachtliche Reihe von Überlegungen, in denen er klar aufzeigt, was zur theologischen Arbeit gehört[15]. Dabei darf er als vorzüglicher Zeuge für die theologische Einstellung nicht nur der Autoren, die ihm nahe standen, sondern auch eines Johannes Chrysostomus oder eines Cyrill von Alexandrien betrachtet werden.

Gregor, kurze Zeit Bischof der oströmischen Hauptstadt und Präsident des Konzils von Konstantinopel, stand zwischen zwei, in einem gewissen Sinn entgegengesetzten Erfordernissen: zwischen jenen seiner literarischen Bildung und jener der Polemik gegen Eunomius. Während die eunomianische Kontroverse ihm Zurückhaltung gegenüber den Möglichkeiten einer rein menschlichen Gotteserkenntnis auferlegte, drängten ihn seine kulturellen Ansprüche dazu, alle Mittel der Rhetorik und der Philosophie ins Spiel zu bringen. Gegen den dem Eunomius angelasteten Rationalismus verteidigte er die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens. Angesichts der Schönheit der Natur und der in ihr herrschenden Ordnung konnte er sich aber einem Aufstieg zu Gott nicht verschliessen. Er gelangte somit zur Einsicht, dass der Mensch erkennen kann, dass Gott existiert (*hoti estin*), selbst wenn er nicht begreift, was er ist (*tí estin*)[16]. Dazu kann der Gläubige auch auf die Gottesnamen der Bibel zurückgreifen. Zusammen mit den nicht-biblischen Vorstellungen erlauben sie ihm, sich ein gewisses, wenn

[15] Vgl J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, besonders 261-338: „Foi et raison..." – Dazu P. Stockmeier, Glaube und Kultur, 29.

[16] Vgl. dazu in erster Linie Gregor von Nazianz, or. 28,16-31, besonders 28,28, wo diese sehr traditionelle Lehre entfaltet wird.

auch nicht vollkommenes Bild von Gott zu machen[17]. Trotz seiner Bedenken gegenüber dem intellektuellen Optimismus eines Eunomius zögerte Gregor also nicht, die Rechte der vernünftigen Natur des Menschen anzuerkennen. Dessen *physis logike* kann nicht anders, als sich nach Gott auszurichten[18]. Das menschliche Denken (*logos*) ist in seiner Schwäche gewiss zurückgebunden; doch es lebt von den von den Gedanken (*logismoi*), die auf Gott hinweisen[19].

Auf der anderen Seite konnte Gregor seine Bildung nicht abstreifen. Er erinnerte sich mit einer gewissen Nostalgie der Studien, die er zusammen mit seinem Freund Basilius in Athen gemacht hatte[20]. Zudem musste er auch mit den Erwartungen seiner Zuhörer rechnen, die nur allzu gern einem gebildeten und gescheiten Redner lauschten. Deshalb holt er weit zu malerischen Schilderungen der Schöpfung aus, vergisst dabei jedoch die absolute Transzendenz Gottes nie. Gott ist nach ihm die wahre Sonne der Geisteswesen. Von ihm erhalten sie ihr Licht. Doch werden sie ihn erst begreifen, wenn sie ihm ganz ähnlich sind[21]. Gregor ist selbst überzeugt, dass die *paideia* der Alten beim biblischen und rationalen Aufweis des wahren Glaubens mithelfe. Er bringt diese Überzeugung in seiner Gedenkrede auf seinen Freund Basilius klar zum Ausdruck[22]. In der Lobrede auf Athanasius hingegen zeigt er sich zurückhaltender[23]. Doch stellt er beide als Theologen hin, die nach der *theoria* strebten[24]. Dazu feiert er sie als die „ökumenischen Gesetzgeber" des rechten Glaubens[25].

Das Zeugnis des Augustinus erweist sich auch in diesem Fall als noch bemerkenswerter. Er legte zwar keinen umfassenden Abriss der theologischen Methodenlehre vor. Doch verfasst er ganze Schriften zu ihren wichtigsten Fragen, wie die Dialoge von Cassiciacum, *De vera religione, De utilitate credendi* oder *De doctrina christiana*[26]. Danach ist die *ratio* aus zwei Gründen unumgänglich: sie muss dem Glauben vorangehen und ihm folgen. Im ersten Fall hat sie eine doppelte Aufgabe: Es kommt ihr zuerst zu, die *auctoritas* zu begründen, die dem Glauben zugrundeliegt (*cognitio*

---

17 Vgl. Gregor von Nazianz, or. 30,17ff; 31,10f. Dazu J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 310, mit den Hinweisen auf Gregor von Nyssa, Beat. 6 u. 7: GNO 7/2,141 u. 150f (MG 44,1269A u. 1280Af).

18 Gregor von Nazianz, or. 28,13; 28,16.

19 Gregor von Nazianz, or. 25,18.

20 Gregor von Nazianz, or. 43,24.

21 Gregor von Nazianz, or. 28,17; 28,30.

22 Gregor von Nazianz, or. 43,23; 43,63. – In bemerkenswerter Weise betont selbst Basilius, dass bei den profanen Disziplinen der Glaube vorausgeht, dass hingegen beim Gottesglauben das Wissen um die Existenz Gottes, unseres Schöpfers, vorausgehen müsse: ep. 235,1: Courtonne III,44, mit dem ganzen Kontext. Dazu P. Stockmeier, Glaube und Kultur, 29.

23 Gregor von Nazianz, or. 21,6.

24 Gregor von Nazianz, or. 43,41; 21,10.

25 Gregor von Nazianz, or. 43,43; 21,31. – Man beachte die doppelte Aufgabe des Theologen. Er soll zur theoria führen und den wahren Glauben „dogmatisch" (juridisch) definieren.

26 Vgl. A. Mandouze, Augustin, besonders 265-288, mit der Bibliographie (265f). Dazu P. Stockmeier, Glaube und Kultur, 29f, mit weiterer Literatur.

auctoritatis)[27]. Dann ist es an ihr, den Gegenstand zu erfassen, dem der Glaube zustimmen soll (*cognitio rerum credendarum*)[28]. Nach der gläubigen Zustimmung zu den vorgelegten Offenbarungswahrheiten bleibt der Christ jedoch nicht beim einfachen Glauben stehen. Er fühlt sich vielmehr gedrängt, sich mit seinem Glauben vertraut zu machen. Er bemüht sich darum, alles, was er gläubig annimmt, mit seinem ganzen Dasein zu vereinen.

Solche Überlegungen zum Verhältnis von *fides* und *ratio* künden sich bereits recht klar in den philosophischen Frühschriften an. So stellt Augustinus besonders deutlich in *De Ordine* heraus: „Sobald jemand (durch das Tor der Autorität) eingetreten ist, befolgt er zweifellos die Vorschriften für den besten Lebenswandel. Wenn er durch ein Leben entsprechend den Vorschriften (der Tugend) genügend vorbereitet worden ist, dann kann er schliesslich lernen, wieviel Vernunft sich in demjenigen, nach dem er strebte, bevor er den Weg der Vernunft beschreiten konnte, verbirgt und was die Vernunft, der er selbständig folgen und die er erfassen kann, wenn er der Wiege der Autorität entwachsen ist, ihrem Wesen nach ist; weiterhin kann er schliesslich lernen, welches das Reich des Geistes ist, in dem das All ruht oder das vielmehr selbst das All ist, und was der Ursprung des Alls ist, der noch jenseits des Alls liegt“[29]. Im theologischen Hauptwerk *De Trinitate* ist der ganze Ansatz von diesen Gedanken bestimmt[30]. Augustinus sucht darin zuerst, mit Hilfe von biblischen Beweisen und dialektischen Erörterungen den trinitarischen Glauben der Kirche festzulegen[31]. Darauf bemüht er sich, von seiner Anthropologie her zu einem *intellectus fidei* zu gelangen. Im achten Buch, das den Übergang vom ersten zum zweiten Teil

[27] Augustinus, s. 43,9. Es ist die Rede vom Mann im Evangelium, der glaubt und dennoch bittet, Jesus möge ihm helfen, seinen Unglauben zu überwinden (Mk 9,23). Augustinus sagt dazu: „ille intuens semetipsum et positus ante ipsum, non habens temeriam confidentiam, sed prius discutiens conscientiam, vidit in se esse aliquam fidem...“, und er fügt dann hinzu: „Nam utique modo quod loquor, ad hoc loquor, ut credant qui nondum credunt“, und schliesst mit den Worten: „Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas verbum Dei“.

[28] Augustinus, trin. VIII 4f,7: Der Glaube an die Menschwerdung setzt eine notitia humanae naturae voraus; ebenso kann man nicht gläubig die Wunder und die Auferstehung Christi dem allmächtigen Gott zuschreiben, wenn man nicht weiss, was Allmacht bedeutet. – Trin. XV 9,13: „Valet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem Dei, non tanquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti; sed quo cognascatur manifestius, et quo firmius diligatur.“

[29] Augustinus, ord. II 9,26 (Übersetzung von E. Mühlenberg): „Quam (ianuam auctoritatis) ingressus sine ulla dubitatione vitae optimae praecepta sectatur, per quae cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit et quid intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa et quid praeter universa universorum principium“. Dazu O. Du Roy, Trinité selon saint Augustin, 128ff, mit den Hinweisen auf den plotinischen Hintergrund des Textes. – Vgl. weiter Augustinus, uera rel. 24,45, sowie Hilarius, trin. I 12, wo sich bereits das credam, ut intelligam ankündigt.

[30] Vgl. B. Studer, Gratia Christi – gratia Dei, 187-196 (Bibliographie).

[31] Vgl. Augustinus, trin. I 2,2: III 10,27; IV 6,10; XV 1,1.

bildet, gibt er eindeutig zu verstehen, um was es ihm in diesem einzigartigen Werk geht. „Nunc itaque", heisst es dort, „in quantum ipse adiuvat creator mire misericors, attendamus haec, quae modo interiore quam superiora tractabimus, cum sint eadem: servata illa regula, ut quod intellectui nostro nondum eluxerit, a firmitate fidei non dimittatur"[32]. Im zweiten Teil ist also ein geistigeres, man könnte auch sagen, rationaleres Vorgehen im Spiel. Dennoch bleibt die *regula fidei*, um die sich der erste Teil drehte, die Grundlage allen Nachdenkens.

In der hier dargestellten theologischen Methodologie Augustins lassen sich im Grunde genommen drei Grade unterscheiden[33]: die *scientia qua credens scit cur et quid credendum sit* – die *fides quae est cogitatio cum assensu*[34], d.h. ein Denken, bei dem die im Vertrauen auf die göttliche Autorität angenommenen Dinge erwogen (*agitare*) werden – die *sapientia quae est cognitio aeternarum rerum*, d.h. die Schau der ewigen Dinge, zu der man gelangt, nachdem man sie in der *fides* angenommen und mittels der *ratio* erörtert hat. Gerade in diesem Sinn und im gleichen trinitarischen Zusammenhang legt denn auch Augustinus dem jungen Consentius nahe: *intellectum valde ama*[35].

2. Die Spannung zwischen *fides* und *ratio*

Die Erkenntnis, zu der es beim *intellectus fidei* kommt, ist nie vollkommen. Selbst einer, der viel über die Gegebenheiten des Glaubens nachdenkt, gelangt nur dazu, sie in Rätseln und Bildern zu erfassen (vgl. 1 *Kor* 13,12). Das trifft nicht allein für die Zeit des Alten Bundes, die Zeit des Schattens, zu, sondern gilt auch von den letzten Zeiten des Neuen Testamentes, der Zeit des Bildes der Wahrheit[36].

---

[32] Augustinus, trin. VIII, praef. 1.

[33] Vgl. E. Gilson, Augustin, 34, mit dem ganzen Kontext.

[34] Vgl. E. Gilson, Augustin, 32, mit praed.sanct. 2,5: „Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere. Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum". Weiter E. Gilson, Augustin, 101, mit conf. X 11,18 und trin. XIV 6,8: über die cogitatio.

[35] Augustinus, ep. 120,3,13: „Non enim parva est inchoatio cognitionis Dei, si antequam possimus nosse quid sit, incipiamus iam nosse quid non sit. Intellectum vero valde ama; quia et ipsae scripturae sancta, quae magnarum rerum ante intellegentiam suadent fidem, nisi eas recte intellegas, utiles tibi esse non possunt". Dazu E. Gilson, Augustin, 42. – Vgl. weiter, Augustinus, ep. 120,1,3: „Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus"; s. 43,4: „Dicit mihi homo: Intellegam ut credam. Respondeo: Crede ut intellegas", mit dem ganzen Kontext. – Die Überlegungen Augustins über das Verhältnis von Glauben und Erkenntnis klingen schon bei Hilarius, trin. I 12, an. Vgl. J. Doignon, Hilaire avant l'exil, 144, der zudem auf Tertullian verweist. Dasselbe gilt von Ambrosius, der allerdings eine eher fideistische Tendenz vertritt. Vgl. G. Madec, Ambroise, 33f; 178, mit Exp.Ps. 118,20,56 und besonders Exp.Ps 118,9,12: „Per fidem igitur scientia adsumitur, per scientiam disciplinam... Nisi autem crederis mandatis Dei, eorum utique scientiam quae per mandatis dei docemur habere non poteris."

[36] Zur patristischen Auffassung vom Fortschritt des Neuen Testamentes gegenüber dem Alten Testament vgl. Gregor von Nazianz, or. 31.26, mit der Anm. in SChr 250,326-329. Bemer-

Diese Unvollkommenheit des *intellectus fidei* wurde von allen reichskirchlichen Autoren herausgestellt. Sie bildete selbst ein Leitmotiv ihres theologischen Denkens. Wenn man indes bedenkt, wie wenig sie zwischen dem Glauben an das Wort Gottes und der religiösen Erkenntnis im allgemeinen unterschieden, kann man sich leicht vorstellen, wie schwierig es ist, ihre diesbezüglichen Auffassungen mit wenigen Worten zu umschreiben[37].

Eines ist jedoch offensichtlich: Die christlichen Autoren werten die Erkenntnis des Glaubens anders als die heidnischen. Diese sehen in der *pistis* oder in der *fides* eine Erkenntnis unteren Grades[38]. Sie betrachten den Glauben als mittelbare Erkenntnis abwesender Dinge und stellen ihn demgemäss der *episteme* oder der *gnosis* als einer Einsicht in die gegenwärtigen Dinge gegenüber. Die Christen hingegen geben der *fides* gegenüber der *ratio philosophica* den Vorzug. Nach ihrer Überzeugung steht die *fides* über der *ratio*, sofern ihre Gewissheit fester ist und sie zudem Erkenntnisse eröffnet, die der *ratio* allein unzugänglich sind[39]. Wie sehr sie die *fides* bevorzugten, zeigt sich vor allem in ihrer Polemik gegen die Häretiker, denen sie vorwerfen, sie seien Verächter der Überlieferung, Technologen und Rationalisten[40].

Eine zweite Tatsache steht indes nicht weniger klar fest. Die Kirchenväter stellen den *intellectus fidei* über den einfachen Glauben. Sie werden nicht müde, ihre Gläubigen zur *gnosis*, zur Erkenntnis der Mysterien aufzumuntern. Sie bemühen sich, sie zur *eruditio spiritualis* anzuregen und sie damit zur Liebe zu führen, die eben auf dem *intellectus fidei* gründet[41]. Die Unterscheidung zwischen den einfachen Gläubigen und den vollkommenen, geistigen Christen (vgl. 1 *Kor* 3,2), die schon bei Paulus anklingt und seit Klemens und Origenes von Alexandrien Gemeingut geworden ist, lässt in dieser Hinsicht keinen Zeifel zu. Augustinus hat diese Unterscheidung im bereits zitierten Kapitel von *De Ordine* mit aller Klarheit herausgestellt:"Wir werden zum Lernen notwendig auf einem doppelten Weg geführt, durch die Autorität und durch die Vernunft. In zeitlicher Hinsicht nimmt die Autorität die erste Stelle ein, in sachlicher Hinsicht aber die Vernunft. Man muss nämlich das, was faktisch zuerst zu Worte kommt, unterscheiden von dem, was man höher einschätzt. Zwar scheint sich der Weg

---

kenswert sind in dieser Hinsicht die Überlegungen des Ambrosius. Vgl. V. Hahn, Das wahre Gesetz, 207-223: „Das Dreierschema: Umbra – Imago – Veritas", sowie F.L. Pizzolato, Dottrina esegetica, 79-83.

[37] Vgl. J. Doignon, Hilaire avant l'exil, 118f, zum Verhältnis von naturalis sensus intelligentia („natürliche" Gotteserkenntnis) und fides bei Hilarius.

[38] Vgl. zur Frage etwa J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 287ff, mit Platon, rep. 509d; 511e; 534a, sowie vor allem G. Reale, Storia, V, 212.

[39] Vgl. Gregor von Nyssa, Vit Moys II,315f: SChr 1bis,132 (GNO 7/1,142), wo die höhere Gotterkenntnis mit dem Glauben verbunden wird.

[40] Vgl. etwa Gregor von Nazianz, or. 27,2; 29,21: 31,18. Dazu M. Harl, Obscurité biblique: VigChr 36 (1982) 334-371.

[41] Vgl. Leo, serm. 66,1: „Quia ergo sincerae fidei promissa est intelligentiae plenitudo, erigat se ad promerendam sancti Spiritus eruditionem illuminatarum mentium vigor, et non contentus sit facti ordinem nosse, nisi etiam ipsam rationem inpensae sibit pietati inspiciat, ut auctorem suum humana natura, sciendo quantum ab eo sit lecta, plus diligat."

über die Autorität der Guten mehr für die ungebildete Masse zu empfehlen, während für die Gebildeten der Weg über die Einsicht angemessener erscheint. Da aber jeder Mensch unerfahren ist, bevor er erfahren wird, ein Unerfahrener aber nicht weiss, welchen Lebenswandel seine Lehrer bei ihm voraussetzen können, kommt es trotzdem darauf hinaus, dass denen, welche die grossen und verborgenen Güter kennenlernen wollen, nur die Autorität das Tor öffnet"[42]. Der Glaube, der sein Fundament in der *auctoritas* hat, ist danach für alle unumgänglich nötig. Doch die *ratio*, die in einer unmittelbaren Schau oder in einer Einsicht in die Dinge besteht, bleibt dennoch der höchste Wunsch, den alle erfüllt sehen möchten. Von diesem Wunsch nach rationaler Einsicht ist Augustinus selbst zu tiefst erfüllt, sofern er dazu neigt, im Glauben nichts mehr als eine *admonitio* zu sehen, in sich zu kehren und so die Wahrheit zu finden[43]. Wie sehr er die Rechte der *ratio* achten will, wird zudem darin bestätigt, dass nach seiner Auffassung die Auslegung der Bibel der *ratio* nicht widersprechen darf[44].

Die Schau der ewigen Wahrheiten, zu welcher der Christ nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch seine weiteren Überlegungen Schritt für Schritt aufsteigt, wird auf dieser Erde aber nie vollkommen sein, und das ist der dritte Gesichtspunkt, den die Kirchenväter immer im Auge behielten. Nach ihrer Auffassung schafft dieses Unvermögen im gläubigen Menschen einen schmerzlichen Zwiespalt. Der Christ möchte gerne immer mehr erkennen. Sein Verlangen wird nach oben gezogen. Er sehnt sich danach, in Gott die höchste Schönheit zu schauen. Aber er fühlt sich immer wieder zurückgeworfen. Er sieht nur in die Leere. Niemand beschrieb diesen inneren Widerspruch zwischen dem Sehen und dem Doch-nicht-Sehen eindrücklicher als Gregor von Nyssa[45]. Mehrfach, besonders aber in der 393 verfassten Vita Moysis, zeigt er diese Problematik am Beispiel des Mose auf. Danach offenbarte sich Gott Mose zuerst im Licht, dann sprach er aus der Wolke zu ihm, schliesslich tat er sich ihm kund in der Finsternis[46]. Man kann in dieser dreifachen Mose gewährten Offenbarung die drei Stufen der allen Christen offenen Gotteskenntnis (*theognosia*) sehen. Es ist jedoch nicht

---

[42] Augustinus, ord. II ,9,26 (Übersetzung von E. Mühlenberg): „Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim quod in agendo anteponitur, aliud quod pluris in appetendo aestimatur. Itaque, quanquam bonorum auctoritas imperitae multitudine videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis, tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit qualem se debeat praebere docentibus et quali vita esse docilis possit, evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas ianuam". – Vgl. R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins: ZKG 67 (1955/56) 29-60; 213-251.

[43] Vgl. G. Madec, admonitio: AugLex 1 (1994) 95-99.

[44] Vgl. Augustinus, Gn.litt. I 19,38f. Dazu E. Cavalcanti, Basilio e Agostino: ASE 4 (1987) 119-143, besonders 141.

[45] Vgl. dazu I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, besonders 103f: „Das Paradox in Gregors theoria", sowie vor allem M. Canévet, Grégoire de Nysse: DSp 6 (1971) 971-1001, besonders 994-1001 (Bibliographie).

[46] Gregor von Nyssa, Cant 11: GNO 6,322f. Vgl. Vit Moys II,162-165: SChr 1bis, 80-82 (GNO 7/1, 86ff).

leicht abzugrenzen, wie Gregor den Übergang von der zweiten zur dritten Stufe begreift und vor allem, was er unter der dritten Stufe versteht[47]. Jedenfalls darf die dritte Stufe nicht als Abschluss der Gotteserkenntnis betrachtet werden. Wenn der gläubige Mensch allein in der Dunkelheit der Liebe schliesslich Gott in einer Weise berührt, die alles Erkennen übersteigt[48], wird sein Verlangen, etwas von Gott zu erkennen, erfüllt[49]. Doch gerade auf Grund dieses bereits verwirklichten Begreifens sehnt er sich danach, in einer noch innigeren Liebe noch mehr zu erfassen[50]. Weil er dem unendlichen Gott in seiner Liebe nahe gekommen ist, hört er nicht mehr auf, ihn zu suchen[51]. Die menschliche Seele wird damit nicht unendlich in ihrer Natur, aber unendlich in ihrem nie aufhörenden Fortschritt[52].

Etwas nüchterner, aber nicht weniger eindringlich kommt Augustinus in seiner Abhandlung *De videndo Deo* auf das Sehen und Doch-nicht-Sehen zu sprechen[53]. Nach seiner Erklärung von Exodus 33 brannte Mose darauf, Gott selbst und nicht nur eine Erscheinungsgestalt von ihm zu sehen. Er sehnte sich danach, ihn zu schauen, wie er ist[54]. Seine Bitte wurde aber nicht erhört; denn niemand kann in diesem Leben das Angesicht Gottes schauen und am Leben bleiben (*Ex* 33,20). Gott gewährte Mose bloss, ihn „von hinten" zu sehen, zeigte ihm allein die *posteriora* (*Ex* 33,23)[55]. Noch eindrücklicher bringt Augustinus die Unmöglichkeit, schon in dieser Welt Gott zu schauen, bei der Schilderung des Gespräches zum Ausdruck, das er mit seiner Mutter vor deren Tod in Ostia geführt hatte[56]. Sie hatten alles hinter sich gelassen und sich nach dem ausgestreckt, was vor ihnen lag (vgl. Phil 3,13). In immer heisserer Inbrunst erhoben sie sich nach dem „wesenhaften Sein". Sie schritten über alles Geschöpfliche hinaus. Während sie voll Sehnsucht nach der ewigen Weisheit waren, streiften sie diese leise, in einem vollen Schlag des Herzens. Doch dann seufzten sie auf und wandten sich wieder dem Getön der Rede zu, bei der das Wort Anfang und Ende hat[57].

---

[48] Vgl. Gregor von Nyssa, Vit Moys, II,163: SChr 1bis,81 GNO 7/1, 87); I,46: SChr 1,bis, 21 (GNO 7/1, 22); II,315: SChr 1,bis,132 (GNO 7/1, 141f).

[49] Vgl. Gregor von Nyssa, Cant 6,3,4: GNO 6, 183.

[50] Vgl. Gregor von Nyssa, Cant 5,2,3: GNO 6, 159.

[51] Vgl. Gregor von Nyssa, Cant 8: GNO 6, 247; Cant 12: GNO 6, 369f; Vit Moys 162f: SChr 1bis,81 (GNO 7/1, 86f.

[52] Vgl. M. Canévet, in DSp 6,1001.

[53] Augustinus, ep. 147. Vgl. auch ep. 148. Dazu B. Studer, Theophanie-Exegese.

[54] Augustinus, ep. 8,20, mit Ex 3,13.

[55] Augustinus, ep. 11,26, mit dem Hinweis auf Ambrosius.

[56] Augustinus, conf. IX 10,23-26 (deutsche Übers. von J. Bernhart).

[57] Augustinus, conf. IX 10.24: „Et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam (sapientiam aeternam) modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas ‚primitias spiritus' et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur." – Vgl. conf. VII 17,23: „Tunc vero ‚invisiblia tua per ea quae facta sunt intellecta' conspexi, sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem." – Dazu B. Aland, Cogitare Deum, besonders 95-98. Zu beachten ist auch, wie nahe sich Augustinus und Gregor von Nyssa bei der Erklärung der Gottesschau kommen, auch wenn dieser den ewigen Fortschritt viel mehr betont als jener.

Gerade im Hinblick auf dieses tiefste Verlangen, mit dem der gläubige Menschen sich danach sehnt, Gott zu schauen, aber in seinem Bitten darum nie erhört wird, lag den reichskirchlichen Theologen viel an der Reinigung des Geistes oder, biblisch gesprochen, an der Umkehr des Herzens. Danach verläuft die Vergeistigung des inneren Menschen auf zwei Ebenen, auf jener des Glaubens und auf jener der *exercitatio mentis*. Indem der Christ in seinem Glauben das Wort Gottes annimmt, verdemütigt er sich und reisst sich von seinem Stolze los. Er überlässt sich Gott, öffnet sich dem Licht, in dem er Gott ähnlich wird und darum seinen Schöpfer erkennen kann, wie er ist[58]. Diese *mundatio*, die sich durch die *fides quae operatur per caritatem*, d.h. durch ein ganz im Glauben verwurzeltes Leben verwirklicht, wird in der *exercitatio mentis* in einem noch höherem Grade Wirklichkeit[59]. Indem er über die Wahrheiten des Glaubens nachdenkt und sich mit ihnen immer wieder auseinandersetzt (*ruminando*), wird der Christ noch geistiger, noch offener für die Schau des Ewigen, oder noch besser, für das Verlangen nach der Gottesschau. Man darf gewiss sagen, dass wiederum Augustinus am tiefsten von dieser doppelten Reinigung des Geistes gesprochen hat[60]. Diese Thematik findet sich aber bei allen Autoren, die sich vom platonischen Idealismus leiten liessen. Vielleicht betonen sie die *humilitas fidei* weniger als Augustinus. Doch anerkennen auch sie, dass die Ähnlichkeit mit Gott und damit die Schau der ewigen Schönheit ohne den Glauben an Jesus Christus unzugänglich bleiben[61]. Ohne Zweifel ist mit diesen wenigen Zeilen bei weitem nicht die ganze Problematik angesprochen, die in der Spannung zwischen der *fides* und der *ratio* liegt. Es wurde kaum mehr als angedeutet, wie der Glaube über der *ratio* steht und dennoch zu ihr hin strebt, und wie die stets vom Glauben getragene *ratio* die Vollendung in der *visio perfecta* sucht.

B. Die negative und positive Rolle der *ratio*

In der patristischen Theologie kommt der *ratio*, den vernünftigen Überlegungen, eine doppelte Aufgabe zu. Auf der einen Seite soll sie die christliche Lehre von allen irrigen Erklärungen bewahren und zugleich die

[58] Vgl. Augustinus, trin. I 8,17.

[59] Vgl. Augustinus, trin. VIII 10,11, mit dem ganzen Kontext: trin. VIII 6,9-8,12.

[60] Vgl. H.I. Marrou, Augustin, 486ff; J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 413-424; G. Madec, Délivrance de l'esprit: Lectio Augustini, 45-69.

[61] Vgl. J. Roldanus, Athanase d'Alexandrie, 356ff; J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 150f; Ambrosius, Exp.Ps 118,17,29f. – Besonders interessant ist die Thematik bei Gregor von Nyssa. Vgl. Inscr II,5: GNO 5,82; Eun II,89: GNO 1,251ff: über den Glauben Abrahams; Vit Moys II,315f: SChr 1bis,132 (GNO 7/1, 141f): der Glaube, der ins Dunkel, in die Mysterien des Zeltes führt. Dazu I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, 93ff, sowie M. Canévet, Grégoire de Nysse: DSp 6 (1967) 994ff: „Saisie dans la foi".

Gefahren eines allzu einfachen Verständnisses des Glaubens abhalten. Auf der anderen Seite muss der denkende Mensch es verantworten können, die seinen Verstand übersteigenden Geheimnisse Gottes anzuerkennen. Dazu ist es seine Pflicht, darüber nachzudenken, wie er von ihnen her sein Leben gestalten kann, wie sie ihm helfen können, seine Ängste und täglichen Sorgen zu bewältigen.

Die *ratio* hat ihre negative und positive Rolle ohne Zweifel auch in der exegetischen Arbeit, bei der Abfassung der Kommentare und bei der Beantwortung der *quaestiones* zu spielen[62]. Wie bereits gezeigt wurde, ist es ihre Aufgabe zu definieren und zu unterscheiden, d.h. herauszustellen, um was es geht und was nicht in Frage steht. Doch kommt das rationale Vorgehen bei der Auslegung der Bibeltexte insofern weniger zur Geltung, als die Erklärung der schwierigen Stellen und die Antwort auf die dringenden Fragen zu einem grossen Teil hypothetisch bleiben. Der Exeget legt oft verschiedene Lösungen vor und überlässt es vielleicht dem Leser, die ihm passende Meinung auszuwählen[63]. Indem er Stelle mit Stelle vergleicht, je nachdem auf historische und philosophische Kenntnisse zurückgreift, die fraglichen Texte also diskutiert, schliesst er immerhin manchmal bestimmte Lösungen auch kategorisch aus. Selbst wenn er sich begnügt, auf die verschiedenen Meinungen hinzuweisen oder einer persönlich den Vorzug zu geben, hat er seine Gründe[64]. Im besonderen gibt er sich auch darüber Rechenschaft, ob und wie weit eine Erklärung mit der *regula fidei* übereinstimmt[65]. Kurz, die *ratio* steht auch in der Beschäftigung mit der Bibel fortwährend im Einsatz.

Das doppelte rationale Vorgehen, wenigstens im technischen Sinn verstanden, ist jedoch in den irenischen und vor allem in den polemischen Diskussionen über die Gegebenheiten des christlichen Glaubens viel wichtiger als in der exegetischen Arbeit. Im Anschluss an die rhetorischen Traditionen teilen die reichskirchlichen Autoren ihre Lehrschriften in einen negativen und einen positiven Teil ein. Zuerst widerlegen sie die Meinungen der anderen, die sie als falsch oder einseitig betrachten; dann machen sie sich daran, ihre eigene Auffassung zu beweisen. Gregor von Nyssa liefert in seiner Schrift *De virginitate* ein gutes Beispiel zu diesem doppelten Vorgehen[66]. Noch interessanter ist die erste Apologie des Eunomius[67]. Nach einem Hinweis auf sein Glaubensbekenntnis sucht dieser sehr gewandte arianische Theologe, es eingehend zu erklären und dann die von den Gegnern dagegen erhobenen Einwände zu entkräften. Obgleich Basilius und

---

62 Vgl. Gregor von Nyssa, Op hom: MG 44,128B, sowie oben: Verwendung der Dialektik in der Exegese.

63 Vgl. die oben S. 208 zitierten Texte des Hieronymus; was Ambrosius angeht, vgl. L.F. Pizzolato, Dottrina esegetica, 304f.

64 Vgl. Augustinus, Gn.litt. I 19,38f.

65 Vgl. Augustinus, Gn.litt. I 21,41.

66 Vgl. oben, S. 123.

67 Eunomius, Apologia I, ed.Sesboüé: SChr 305,234-298. Dazu B. Studer, Contra Eunomium, besonders 149-152.

sein Bruder Gregor genötigt waren, Eunomius Schritt für Schritt zu widerlegen, befolgen sie im Grunde genommen die gleiche Methode.

Die Komplexität solch rationaler Beweisführung erscheint mit aller Klarheit in den fünfzehn Büchern *De Trinitate* des Augustinus[68]. In den ersten vier Büchern schliesst er nämlich jene Deutungen der von der Bibel erzählten Theophanien aus, die nach seiner Auffassung die *aequalitas personarum* in Frage stellen. Vom fünften bis zum siebten Buch diskutiert er anhand einer mit Hilfe von philosophischen Begriffen durchgeführten Exegese die Gegegenheiten des Glaubens. Im achten Buch entfaltet er eine biblisch-philosophische Lehre von Gott (*deus*), um sich damit eine solide Basis für seinen *intellectus fidei* zu schaffen. Mit anderen Worten, er geht erst dann zu seinen Vergleichen zwischen den drei göttlichen Personen und dem menschlichen Innenleben über, nachdem er sich dazu in der Lehre vom einen, unveränderlichen und ganz geistigen Gott die Grundlage dazu geschaffen hat[69]. Das Geheimnis Gottes, soweit es auch der echten Philosophie zugänglich ist, bildet nämlich nach seiner Meinung den Rahmen, innerhalb dem allein das Geheimnis der Trinität erforscht werden kann, das durch die von der Bibel bezeugte Gottestat geoffenbart worden ist[70].

Im *Enchiridion de fide, spe et caritate* umschreibt Augustinus nicht weniger deutlich die beiden Aufgaben des rationalen Vorgehens. In der dort gebotenen Erörterung der Lehre über die Engel legt er mit viel Umsicht dar, was er unter einer theologischen *exercitatio* versteht: „Cum ista quaeruntur", führt er aus, „et ea sicut potest, quisque coniectat, non inutiliter exercentur ingenia, si adhibeatur disceptatio moderata, et absit error opinantium se scire quod nesciunt. Quid enim opus est, ut haec atque huiusmodi affirmentur vel negentur vel definiantur cum discrimine, quando sine crimine nesciuntur"[71].

Im Blick auf die zwei Ebenen des theologischen Vorgehens – die biblische und die rationale – welche die nachnizänischen Autoren gewöhnlich unterscheiden, lässt sich also sagen, dass sie auf der einen Seite im Licht der als klar angesehenen Texten gewisse Auffassungen bejahen, andere ablehnen[72]. Auf der anderen Seite schliessen sie im Licht von philosophischen Thesen und von menschlichen Erfahrungen gewisse Stellungnahmen aus, während sie andere übernehmen. Diese beiden Vorgehen besitzen jedoch nicht den gleichen Wert. Das zweite erweist sich in einem gewissen Sinn als dem ersten überlegen. Es werden darin ohne Zweifel dunkle biblische Stellen mit deutlichen erläutert. Doch oft geschieht dies auf Grund eines philosophischen Vorverständisses. Andererseits sind manche nicht-biblische

[68] Vgl. zum Aufbau von trin. die Zusammenfassung von Augustinus selbst: trin. XV 3,5. Dazu A. Schindler, Wort und Analogie, 119-228, sowie B. Studer, Gratia Christi – Gratia Dei, 189-193.

[69] Vgl. Augustinus, trin. XV 27,49. Dazu Hilarius, trin. I 1-14.

[70] Vgl. Augustinus, trin. I 1,1; 8,-4.

[71] Augustinus, ench. 15,59.

[72] Vgl. oben S. 172 die Bemerkungen zu den Kommentaren und den darin eingefügten Exkursen.

Beweisführungen von undiskutabler Evidenz, während die auf dem Glauben beruhenden biblischen Argumente immer ein gutes Mass an Dunkelheit mit einschliessen.

C. Die nicht-biblische Grundlage des theologischen Denkens

Nach der reichskirchlichen Theologie steht der gläubige Mensch der in Jesus Christus geschehenen und in der Bibel hinterlegten Offenbarung Gottes gegenüber. Er lauscht dem Worte Gottes und vergleicht es immer und immer wieder mit dem, was er selbst als Angehöriger der Menschheit und als Zeitgenosse seiner Umwelt ist und lebt. Seine rationale Beschäftigung mit den biblischen Texten und Daten vollzieht sich demnach darin, dass er sie von seiner geschichtlichen Situation her zu verstehen sucht. Seine Lage erweist sich allerdings als nicht viel anders als jene, in der die Hagiographen und *tractatores catholici* gelebt haben. Der Christ der Reichskirche teilte tatsächlich mit den Gläubigen, die früher den Weg des Glaubens gegangen waren, manche Erkenntnisse und vor allem viele geistliche Erfahrungen. Es sind also Bedingungen des theologischen Denkens vorauszusetzen, die zwar laut den nachnizänischen Autoren in der Bibel klar zum Ausdruck kommen, in Wirklichkeit aber auch den Heiden nicht unbekannt waren. Zwei Gruppen können dabei unterschieden werden: die subjektiven und die objektiven Voraussetzungen.

1. Die subjektiven Voraussetzungen

a. Der intellektuelle Optimismus

Nicht ohne Grund wird von einem intellektuellen Optimismus des antiken Menschen gesprochen. Der Mensch wurde als ein rationales Wesen betrachtet, das seinen Platz im Gesamt der Dinge kennt. Nach der platonischen Überlieferung geht sein tiefstes Verlangen danach aus, alles Schöne, ja die göttliche Schönheit selbst zu kennen. Die Stoiker rühmten ihrerseits die Fähigkeit des Menschen, sich in die Harmonie des vom Logos geleiteten Universum einzufügen. In der Kaiserzeit liessen der Gnostizismus, die hermetische Literatur und der Neuplatonismus, nicht ohne einen gewissen Agnostizimus, dieses intellektuelle Ideal noch anziehender werden. Alle die verschiedenen Traditionen umschrieben die Erkenntnis als Quelle des Heiles, als *soteria*, verstanden sie als gnostische Rückkehr zur Urheimat[73].

[73] Vgl. A. Adam, Lehrbuch I, 201f; J. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, 109f: über die Quellen der Lehre von der Selbsterkenntnis.

Im Anschluss an die apologetischen Überlieferungen des zweiten und dritten Jahrhunderts übernahmen auch die reichskirchlichen Autoren diesen intellektuellen Optimismus der Antike. Nach Gregor von Nazianz ist der Mensch als *physis logike* ganz offen für die Erkenntnis Gottes[74]. Wie ebenfalls bereits erwähnt, empfiehlt Augustinus sein *intellectum valde ama*[75]. Die Gnosis bildet nach den spätantiken Theologen selbst die Grundlage des Heiles. Athanasius hinterlässt in dieser Hinsicht vielleicht das sprechendste Zeugnis. Auf der Spur des Irenäus unterscheidet er in seiner Soteriologie die *gnosis* als dem Heil der Seele von der *aphtharsia* als dem Heil des Leibes[76]. Gregor von Nyssa, der Origenes folgt und zugleich über ihn hinausgeht, verlegt die christliche Vollkommenheit in die Schau des unendlichen Gottes[77]. Auf der lateinischen Seite identifiziert Laktanz die *pietas* mit der *notio Dei*, schliesst allerdings dabei auch die wahre Gottesverehrung mit ein[78]. Hilarius übernimmt von Cicero den Begriff des *instinctus divinus*[79]. Ambrosius hält sich wie er an den berühmtesten römischen Redner, wenn er in *De officiis* erklärt, „Omnibus igitur hominibus inest secundum naturam humanam verum investigare, quae nos ad studium scientiae et cognitionis trahit et inquirendi infundit cupiditatem. In quo excellere universis pulchrum videtur, sed paucorum est adsequi, qui volvendo cogitationes, consilia examinando non mediocrem impendunt laborem, ut ad illud beate honesteque vivendum pervenire possint atque operibus adpropinquare“[80]. Augustinus, der die Einsicht in den Zusammenhang von *sapientia* und *beatitudo* ebenfalls Cicero verdankt, setzt die menschliche Seligkeit mit dem Besitz Gottes gleich, zu dem der Mensch durch die *contemplatio veritatis* gelangt[81]. Obgleich die reichskirchlichen Autoren die „Milch“, den einfachen Glauben, von der „festen Speise“, der *theoria* oder *contemplatio*, abheben, betrachten sie die Schau keinesweg als etwas, was einer geistigen Elite reserviert bleibt. Nach der Auffassung des Basilius solle die Taufe nicht nur die Gotteskindschaft schenken, sondern auch zur Erkenntnis Gottes (*theognosia*) führen[82]. Leo der Grosse, der sich in seinen Predigten an einen breiteren Hörerkreis wandte, machte es sich seinerseits zur Aufgabe, seine Gläubigen zur Erkenntnis der einzigartigen Liebe Gottes zu führen[83].

---

[74] Gregor von Nazianz, or. 28,13, sowie 28,6.

[75] Augustinus, ep. 120,3,13.

[76] Vgl. B. Studer, Soteriologie, 128, mit Athanasius, Incarn. 9.

[77] Vgl. vor allem Gregor von Nyssa, *An et res* und *Vit Moys*. Dazu E. Mühlenberg, Gregor von Nyssa, besonders 158-165.

[78] Laktanz, Instit. V 14,11f; III 30,3; IV: über die wahre sapientia und die religio. Dazu A. Wlosok, Laktanz.

[79] Hilarius, Exp.Ps. 62,3, sowie trin. I 1.

[80] Ambrosius, Off.I 26,125. Vgl. jedoch G. Madec, Ambroise, 236-244, der diesen Text als Einzelfall betrachtet.

[81] Vgl. E. Gilson, Augustin, 7ff.

[82] Basilius, Spir.Sancto, 15,35, sowie ep. 233,1. Vgl. auch J. Doignon, Hilarius: RAC 15 (1991) 143, der unterstreicht, dass Hilarius die Taufe und die Gotteserkenntnis verband.

[83] Leo, Tract. 66,1.

Es kann nicht überraschen, dass sich die Kirchenväter des goldenen Zeitalters kaum weniger als ihre Vorgänger den für die Antike typischen intellektuellen Optimismus zu eigen gemacht haben, hatten doch schon die biblischen Autoren, sowohl jene des Alten als auch jene des Neuen Testamentes, die Gottesschau und die Erkenntnis der göttlichen Mysterien als das grosse Ideal der aufgeschlossenen Menschen gepriesen[84].

Die nachnizänischen Kirchenväter vertraten allerdings keine uneingeschränkte Freude am Erkennen. Zwei Gründe führten sie dazu, gegenüber dieser typisch griechischen Einstellung Bedenken anzumelden. Auf der einen Seite nötigte die eunomianische Kontroverse die Kappadozier, aber auch Johannes Chrysostomus und andere, die Unbegreiflichkeit Gottes zu betonen[85]. Im Blick auf die Ordnung und die Schönheit der Schöpfung, auf Grund der Einsicht in das eigene Innenleben, aber auch dank der Offenbarung Gottes in der Geschichte ist der Mensch zwar imstande Gottes Dasein zu erkennen. Doch sein Wesen bleibt ihm verborgen[86]. Trotz seiner Kritik an den Risiken des eunomianischen Rationalismus liebte es jedoch Gregor von Nazianz, von Erleuchtung und von Gott als der Sonne der Geister zu sprechen[87].

Auf der anderen Seite rief die rationalistische Tendenz der Manichäer die fideistische Reaktion des Augustinus hervor[88]. Er hatte bei Cicero den *Deus veritas* entdeckt, war dann aber von der „Wissenschaftlichkeit" der Manichäer arg enttäuscht worden und musste in der Folge seinen eigenen Skeptizismus überwinden[89]. Unter dem Druck dieser eigenen religiösen Erfahrungen erarbeitete er schliesslich seine Lehre von der *veritas fidei*. Dabei vergass er aber nie das göttliche Licht, das die Finsternis erhellt. Er gelangte selbst dazu, gerade in der Entäusserung des menschgewordenen Sohnes Gottes den überzeugendsten Beweis für die unsagbare Liebe Gottes zu sehen[90].

b. Zum philosophischen Hintergrund

Der intellektuelle Optimismus der griechisch-römischen Welt fand in der Sprachphilosophie stoischer Richtung einen besonders bemerkenswerten Ausdruck. Nach der Auffassung der Stoiker entstehen im Menschen dank sich wiederholender gleicher Eindrücke gewisse allgemeine Begriffe[91]. Der menschliche Geist „empfängt" die *notiones communes*. Er ist somit im-

[84] Vgl. die Anmerkungen in der Neuen Jerusalemer Bibel zu Ez 6,7; Hos 2,22; Röm 16,25.

[85] Die Haltung der östlichen Theologen findet sich auch bei Ambrosius wieder. Vgl. G. Madec, Ambroise, 225-234.

[86] Vgl. z.B. Gregor von Nazianz, or. 28,5.

[87] Gregor von Nazianz, or. 21,1; 28,30.

[88] Vgl. im besonderen Augustinus, util.cred. 9,21; 10,25.

[89] Vgl. Augustinus, Acad., und die Kommentare zu diesem Erstlingswerk, die zitiert werden bei B.R. Voss, Academicis (De-): AugLex 1 (1994) 46-51.

[90] Vgl. B. Studer, Gottesbegriff, mit den Hinweisen auf E. Przywara, Augustinus.

[91] Vgl. G. Santinello, Nozioni comuni: EncFilos 4 (1967) 1073.

stande, die durch die Sinne wahrgenommenen Dinge zu unterscheiden und diese Unterscheidungen mit Hilfe von Definitionen weiter abzuklären. Ebenso werden allgemeine Begiffe mittels innerer, spontaner Wahrnehmungen gebildet. Cicero scheint als erster in diesem Sinn von *sensus communes* gesprochen zu haben. Jedenfalls begegnen die *notiones communes* in verschieden Gebieten, vor allem im ethischen und religiösen, aber auch im mathematischen Bereich[92].

Es kann weiter nicht überraschen, dass auch die Kirchenväter diese Auffassungen von den *notiones communes* rezipierten. Sie taten dies begreiflicherweise vor allem, wenn es ihnen darum ging, die natürliche Befähigung Gott zu erkennen zu verteidigen[93]. Diesbezügliche Äusserungen finden sich bei Eusebius[94], Hilarius[95], Basilius[96], Gregor von Nazianz[97], Didymus von Alexandrien[98], Hieronymus[99] und Cyrill von Alexandrien[100]. Erstaunlicherweise schlug Augustinus in seiner Lehre vom *magister interior* einen anderen Weg ein. Immerhin vertritt auch er die Erkenntnis durch die Sinne. Wenn er die innere Erleuchtung so stark betonte, wollte er offensichtlich festhalten, dass die Gewissheit in der Urteilsbildung vom inneren Licht abhängt. Gerade in diesem Sinn erwies sich auch er als Optimist; denn nach seiner Meinung geht diese innere Erleuchtung grundsätzlich keinem Menschen ab[101].

In der antiken Tradition wurde andererseits zusammen mit der Theorie von den *notiones communes* oft die Lehre vom Gespür aller Menschen (*emphasis physike*) für das Dasein Gottes dargelegt[102]. Der *consensus omnium* in bezug auf die Religion und das Naturgesetz ist jedoch nicht einfach mit dem *testimonium animae* gleichzusetzen. Den Auffassungen aller oder wenigstens vieler kommt als solchen eine Autorität zu. Ausserdem ist zu beachten, dass gerade die *notiones communes* die Voraussetzung für die Kommunikation unter den Menschen ermöglichen. Zum mindesten erleichtern sie den Ausstausch der Gedanken. M.a.W. sie bilden die Grundlage des *consensus omnium*, der *conspiratio* aller Menschen. Wie schon darauf hingewiesen wurde, griffen die Kirchenväter auf dieses Grundthema zurück, wenn sie vom gemeinsamen Glauben aller sprachen[103]. Sie taten es jedoch ebenso, wenn es ihnen um die Universalität

---

92 Vgl zur ganzen Thematik M. Pohlenz, Stoa I, 54-63; P.A. Gramaglia, Tertulliano, 27-57, besonders über Cicero; J. Schneider, Notiones communes: HWP 6 (1984) 939.
93 Vgl. K.H. Schelkle, Paulus, 53-69: zu Röm 1,18-22.
94 Eusebius, Praep.ev. 2,6.
95 Hilarius, trin. I 12. Vgl. Exp.Ps. 62,3.
96 Basilius, C.Eunom. 1,12.
97 Gregor von Nazianz, or. 28,16.
98 Ps. Didymus, trin. 3,16.
99 Hieronymus, Tract. Ps. 95.
100 Cyrill von Alexandrien, C.Julian. 3; Glaphyra 1,2.
101 Vgl. E. Gilson, Augustin, 86-125, besonders, 124f; weiter M.L. Colish, Stoic Tradition, 177.
102 Vgl. P.A. Gramaglia, Tertulliano, 137; M. Spanneut, Stoicisme, 269-294.
103 Vgl. z.B. Augustinus, trin. XIII 3,6: conspiratio im Glauben. Dazu K. Oehler, Consensus omnium.

der Gotteserkenntnis ging[104]. Dabei verwiesen sie gern auf die Ausführungen des Apostels Paulus im Römerbrief (vgl. *Röm* 1,20)[105]. Mit ihm betonten sie gerne die allen Menschen gegebene Möglichkeit, Gott zu erkennen, teilten aber gleichzeitig seinen Pessimismus bezüglich der vielen Hindernisse, die der faktischen Gotteserkenntnis entgegenstehen.

2. Die objektiven Voraussetzungen

Nach der Auffassung der nachnizänischen Theologen begegnet der Mensch Gott in der Bewunderung der Schönheiten der Schöpfung, aber auch in der Einkehr in die Weiten seines inneren Lebens[106]. Sie unterscheiden demgemäss einen doppelten Weg zur Gottesschau, den kosmologischen und den psychologischen. Während der Zugang zu Gott durch die Betrachtung der Geschöpfe schon von den Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts betont worden war, wurde die Lehre von der Gotteserkenntnis, welche im Spiegel der eigenen Seele geschieht, vor allem in der nachnizänischen Zeit entfaltet[107]. Die Kirchenväter des goldenen Zeitalters trennen jedoch keineswegs die beiden Zugänge. Wie es schon bei Hilarius anklingt[108], und es vor allem Augustius in einem berühmt gewordenen Text seiner Bekenntnisse ausführt[109], nehmen sie sehr oft in denselben Ausführungen auf beide Wege Bezug[110].

a. Die Ordnung des Kosmos

Athanasius unterscheidet als erster in ausdrücklicher Weise die beiden Zugänge zu Gott. Er betrachtet den kosmologischen Weg teils als etwas Naturgegebenes, teils als Beweis göttlicher Herablassung[111]. Zusammen mit Basilius werden sein Bruder Gregor und Ambrosius nicht müde, ihren Gläubigen vorzumalen, welche wunderbare Weisheit in der Schöpfung wal-

---

104 Vgl. z.B. Basilius, C.Eunom. I,21; Augustinus, trin. 13,20,25. – Diese Thematik wurde sehr gut bei Tertullian untersucht. Vgl. P.A. Gramaglia, Tertulliano, 108-156, bei dem auch die antiken Quellen verzeichnet sind. Ähnliche Untersuchungen wären auch in bezug auf die nachnizänische Zeit von Nutzen, in welcher die Theologen, wie Augustinus, von den gleichen antiken Quellen abhängen.

105 Vgl. M. Pohlenz, Stoa I, 402ff.

106 Vgl. C. Stead, Philosophie und Theologie, 78-109: Gottesbeweise; Erkenntnis der Natur Gottes; Umschreibungen des Wesens Gottes.

107 Vgl. vor allem J. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, 86-125.

108 Vgl. J. Doignon, Hilaire avant l'exil, 125-131, der auf das doppelte Zeugnis in Texten des Hilarius hinweist.

109 Augustinus, conf. IX 9,24. Dazu P. Siniscalco, Itinerario interiore: Lectio Augustini, 91-110.

110 Vgl. zur Frage auch P. Festugière, Hermès Trismégiste, 437. Er verweist auf die doppelte religiöse Thematik der Stoiker. Danach vertreten diese die Auffassung von Gott als dem Ursprung der Welt und vom Naturgesetz, das in der in allen Menschen gegenwärtigen göttlichen Vernunft begründet ist.

111 Vgl. R. Bernard, Athanase, 66, mit Athanasius, C.gent. 8 und 34-46.

tet und ordnend eingreift, um ihnen damit eine lebendige Erinnerung an ihren Schöpfer einzuprägen[112]. Gregor spricht wie schon vor ihm Basilius von der Stimme der Geschöpfe[113]. Es ist sein tiefstes Anliegen, den Seinen in der *theoria ton onton* die Weisheit und Macht Gottes aufzuzeigen[114]. Einzigartig sind schliesslich die zahllosen Texte, in denen Augustinus sein Loblied auf die Weisheit und Liebe Gottes zu allen seinen Geschöpfen singt[115].

b. Die Schönheit des inneren Menschen

Im Gefolge von Klemens und Origenes von Alexandrien stellt Athanasius im Rahmen seiner Bildtheologie die menschliche Seele als Spiegel Gottes hin[116]. In seiner Homilie *Attende tibi* verweist Basilius auf das delphische *gnothi seauton*[117]. Er beschränkt sich dabei allerdings auf eine moralische Analyse. Immerhin unterscheidet auch er den psychologischen vom kosmologischen Zugang und wertet ihn sogar höher[118]. In ähnlicher Weise charakterisiert Gregor von Nazianz den inneren Weg als eine Einkehr in sich selbst. Dazu rühmt er den Widerschein des göttlichen Lichtes im Spiegel der menschlichen Seele[119]. Die grossen Lehrer der Innerlichkeit waren indes Gregor von Nyssa und Augustinus von Hippo.

In seinen ganz auf das innerliche Leben ausgerichteten Schriften entfaltet Gregor im Hinblick nicht nur auf seine Christologie, sondern auch auf seine Anthropologie eine bemerkenswerte Theologie des Bildes[120]. In diesem Zusammenhang legt er dar, wie sehr die Gotteserkenntnis darauf beruht, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen worden ist. Dank seiner Verwandtschaft mit Gott ist er imstande, in sich selbst Gott zu erkennen[121]. Er erkennt das Ähnliche durch das Ähnliche[122]. Diese Erkennt-

---

[112] Vgl. Basilius, Hex. 5,2: SChr 26bis,284 (97C). – Zum Thema „Erinnerung an Gott den Schöpfer" vgl. J. Kirchmeyer, Grecque (Église): DSp 6 (1967) 849, mit anderen Texten, wie Hex. 3,10: SChr 26bis,240ff (77AB); ep. 2,4: ed. Courtonne 1,10; Gregor von Nazianz, or.27,4 SChr 250,78, usw .

[113] Vgl. Gregor von Nyssa, Hex: MG 44,65A-72C, sowie auch Eun II,222-225: GNO 1,290ff. Dazu I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, 89ff: „Gemeinsame Neufassung der kosmologischen Glaubensbegründung: Phone Gottes in der Schöpfung".

[114] Vgl. I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, 98f, mit Eun II,222-225: GNO 1,290f; Virg. 10f: GNO 8/1,289ff.

[115] Vgl. L. Boros, Augustinus, 75-78, mit s. 241,2,2; ciu. XI 4,2, usw. Weiter uera rel. 29,52; trin. II pr.1. Dazu B. Studer, Gratia Christi – Gratia Dei, 249-256.

[116] Athanasius, C.gent. 8: SChr 18bis,72.

[117] Basilius, Hom.in illud Attende tibi ipsi: MG 31,201C.

[118] Vgl. I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, 108f, mit Basilius, Hex.9: SChr 26,512.

[119] Gregor von Nazianz, or. 7,2. Vgl. or. 28,22, sowie Theodor von Mopusestia, Hom.cat .2,16.

[120] Vgl. M. Canévet, Grégoire de Nysse: DSp 6 (1967) 986ff; I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, 111ff.

[121] Vgl. I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, 99f, sowie M. Aubineau, in SChr 119,182-193.

[122] Vgl. Gregor von Nyssa, Or cat 5: MG 45,21BC; Beat 6: GNO 7/2, 143f.

nis Gottes vollzieht sich aber nicht unmittelbar. Sie erfolgt vielmehr wie in einem Spiegel[123]. Doch erlaubt sie immerhin, die Schau der Urschönheit vorauszunehmen. Im übrigen verbindet Gregor die Erkenntnis Gottes durch die Schöpfung sehr eng mit der Gottesschau, die im Spiegel der mit Gott verwandten Seele geschieht[124].

Wer sich vor Augen hält, dass Augustinus zu den Pionieren der Metaphysik des Geistes gehört, kann seine Vorliebe für die Innerlichkeit gut verstehen[125]. Gewiss liebt er es, in seinen Hörern und Lesern die Bewunderung für die Ordnung und Schönheit in der Welt zu wecken[126]. Unter dem Einfluss des Neuplatonismus und vor allem seiner eigenen Erfahrung gibt er aber dem inneren Weg den Vorzug. In seinen philosophischen Dialogen betont er die *conversio*, in welcher der Mensch in sich kehrt und sich zugleich übersteigt, um so zu Gott zu gelangen[127]. Er unterlässt es selbst nicht anzugeben, wie viel er in dieser Hinsicht Plotin und der platonischen Tradition verdankt[128]. Dabei vergisst er natürlich auch nie, was er Ambrosius und seiner Auslegung von *Gen* 1,26 schuldet[129]. Selbst wenn Augustinus die grundlegende Thematik der Reinigung des Geistes aus der platonischen Tradition übernommen hat, entfaltet er dennoch seine Lehre vom inneren Weg zu Gott in einem zutiefst christlichen Zusammenhang. Er unterstreicht nämlich, dass der Mensch im Glauben von der Sünde des Stolzes befreit wird und darin zu jener Demut gelangt, ohne die er Gott nicht zu schauen vermag. Dazu weist er immer und immer wieder auf die *fides quae operatur per caritatem* hin und lässt damit keinen Zweifel über die moralischen Voraussetzungen der Kontemplation aufkommen. Schliesslich identifiziert er das Licht, das in der Seele die Wahrheit aufleuchten lässt, eindeutig mit dem ewigen Wort, dem Sohne Gottes, der in diese Welt kam.

Im Rückblick auf das Gesagte ist festzustellen, dass der reichskirchlichen Theologie ein ausgesprochener, wenn auch nicht absoluter intellektueller Optimismus zugrunde lag. Die Theologen jener Zeit anerkannten die dem Menschen angeborene Fähigkeit, Gott zu erkennen und in dieser Erkenntnis die eigene Glückseligkeit zu finden. Sie priesen selbst, wenn auch nicht alle in gleichem Masse, das Ideal der Schau der göttlichen Schönheit. Unter dem Einfluss des platonischen Höhlengleichnisses, aber noch mehr unter dem Eindruck des ersten Korintherbriefes vergassen sie jedoch nie, dass die Erkenntnis Gottes in dieser Welt wie in einem Spiegel und rätselhaft erfolgt (vgl. 1 *Kor* 13,12) und erst in der anderen Welt von Angesicht zu Angesicht

[123] Vgl. Gregor von Nyssa: An et res: MG 46,89C; Cant 5: GNO 6, 150,9-13.

[124] Vgl. Gregor von Nyssa, Virg 11,4f: SChr 119,386-396.

[125] Vgl. I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, 116-122, der sich an J. Ratzinger, Religiöse Erkenntnis, hält. – Zur Frage der Innerlichkeit bei Augustinus vgl. weiter die verschiedenen Studien in L. Alici (Hrsg.), Interiorità; L. Alici (Hrsg.), Ripensare Agostino.

[126] Vgl. H.U. von Balthasar, Herrlichkeit II, 128ff, mit vielen Texten.

[127] Vgl. besonders Augustinus, an.quant. 33,70-76: die sieben Stufen der Grösse der Seele.

[128] Vgl. Augustinus, conf. VII 10,16ff; conf. VII, 21,27; Acad. III 17,37-19,42; ciu. VIII 4-14: die Überragenheit des Platonismus.

[129] Augustinus, conf. VI 3,4.

geschieht. Danach sind sowohl die Geschöpfe, die den Menschen durch die Sinne ansprechen, als auch das eigene Innenleben nur Bilder, symbolische Hinweise auf die alles überragende Natur Gottes. Sie reflektieren wirklich das göttliche Licht, aber sie lassen es nicht schauen. M.a.W., die christlichen Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts gaben sich offen darüber Rechenschaft, was der Mensch erkennen kann und was ihm verborgen bleibt. Obgleich sie noch nicht zu einer klaren Umschreibung von der analogen Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dingen gelangt sind, verfügten sie bereits über einige Elemente dieser fundamentalen Einsicht der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Theologie.

Wie sehr diese Feststellung zutrifft und es darum auch verdient beachtet zu werden, ist leicht aus der Bildtheologie zu ersehen, die vielen jener Theologen so sehr am Herzen lag[130]. Sie kamen immer wieder auf die schon traditionelle Lehre zurück, nach der Christus Bild des Vaters ist, und der Mensch nach dem Bild Christi geschaffen worden ist. Dazu verwandten sie die Kategorie des Bilder in der Exegese, verstanden vor allem das Alte Testament als Schatten des im Neuen Testamentes enthüllten Bildes. Ebenso brauchten sie diesen Begriff in der Sakramentenlehre, besonders in der Erklärung der Eucharistie. Schliesslich setzten sie die Bildhaftigkeit des Menschen in der Moraltheologie voraus, wenn sie die Christen einluden, Christus nachzuahmen und selbst ein Bild der göttlichen Liebe zu werden[131]. Im Blick auf diese reiche Entfaltung des Bildbegriffes versteht sich ohne weiteres, dass dieselben Theologen mit dessen Hilfe auch die Lehre von der Erkenntnis Gottes entfalteten. Auf der einen Seite waren nach ihrer Auffassung sowohl die sinnenfälligen Geschöpfe als auch die menschliche Seele ein Widerschein des Logos, der selbst ein Bild Gottes ist. Auf der anderen Seite ist der Mensch, der nach dem Bild und dem Gleichnis Gottes geschaffen worden ist, imstande, sich allen von Gott geschaffenen Bildern anzugleichen und sie damit zu erkennen, auf diese Weise Christus mehr und mehr ähnlich zu werden und schliesslich Gott selbst zu schauen. Diese Schau, die von der Herrlichkeit der Geschöpfe und der Seele zur Herrlichkeit Gottes voranschreitet, ist selbst in der Welt der Sünde nicht unmöglich geblieben; denn in der Menschwerdung des ewigen Bildes Gottes hat das einst verdunkelte Bild wieder zu leuchten begonnen. In der Auferstehung Christi wurde selbst die neue Schöpfung grundgelegt, in welcher der Mensch weder von seiner Geschöpflichkeit noch von seiner Sünde gehindert werden wird, Gott zu schauen, wie er ist[132].

---

[130] Vgl. I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, 106-125: „Die Bildtheologie in ihrer epistemologischen Ausformung" (über Gregor von Nyssa und Augustinus).

[131] Vgl. C. von Schönborn, Icône du Christ.

[132] Vgl. dazu vor allem die Soteriologie, die Athanasius im Anschluss an Irenäus entwickelte und Cyrill von Alexandrien weiter entfaltete. Dazu B. Studer, Soteriologie, 126-130; 191-194.

Kapitel 8: Ansätze zu einer Synthese des biblischen Erbes

Schrifttum

Amari G., Il concetto di storia in Agostino, Roma 1951. – Berger K., Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen 1994. – Gianotto C., Eresiologi: DPAC I (1983) 1194-1197. – Cocchini F., Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III. secolo, Roma 1992. – Congar Y., Introduction générale aux Traités anti-donatistes: BAug 28, 1963. – Dassmann E., Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979. – Fatica L., I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria, Roma 1988. – Fuhrmann M., Das systematische Lehrbuch, Göttingen 1960. – Fuhrmann M., Isagogische Literatur: KP 2 (1967) 1453-1456. – Geerlings W., Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts: JAC 24 (1981) 56-66. – Greer R.A., The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews = BGBE 15, Tübingen 1973. – Grillmeier A., „Piscatorie" – „Aristotelice": Mit ihm und in ihm, 283-300. – Grillmeier A., Fulgentius' von Ruspe „De fide ad Petrum" und die „Summa Sententiarum": Mit ihm und in ihm, 637-679. – Grillmeier A., Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik: Mit ihm und in ihm (Freiburg 1975), 585-636. – Halleux A. de, Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens: Patristique et oecuménisme. Recueil d'Études (Louvain 1990), 215-268. – Kerrigan A., St. Cyrill of Alexandria, interpreter of the Old Testament = AnBib 2, Roma 1952. – Le Boulluec A., La notion d'hérésie dans la littérature grecque, Paris 1985. – Lindemann A., Paulus im ältesten Christentum, Tübingen 1991. – Mazzucco C., Gli „apostoli del diavolo": gli eretici nella „Storia ecclesiastica" di Eusebio di Cesarea: Eresia ed eresiologia nella Chiesa Antica: Aug. 25 (1985) 749-781. – Monat P., Les testimonia bibliques, de Cyprien à Lactance: J. Fontaine – C.Pietri (Hrsg.), Le monde latin antique et la Bible (Paris 1985), 499-507. – Pietri P., L'hérésie et l'hérétique selon l'Eglise Romaine (IVe-VIe siècles): Aug. 25 (1985), 867-887. – Rahner H., Ketzerkataloge: LTK 6 (1961) 130f. – Staab K., Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster, Nachdruck 1984. – Studer B., Creazione: DPAC I,827-831. – Studer B., Augustine and the Pauline Theme of Hope: W.S. Babcock (Hrsg.), Paul and the Legacy of Paul (Dallas 1990), 201-221 (Dominus Salvator, 499-533). – Studer B., Apollinaristae: AugLex I (1994) 392-395. . Studer B., Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15,17,27-27,50): M. Simonetti e P. Siniscalco (ed.), Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M.G.Mara = Aug. 35 (1995) 567-583. – Tailliez F.,

Basilike Hodos. Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littérale: OrChrP 13 (1947) 299-354. – Trisoglio F., La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo: Aug. 25 (1985), 749-781. – Vandenbussche E., La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius „le technologue": RHE 40 (1944/5), 47-72. – Wlosok A., L.C. Firmianus Lactantius: R. Herzog (Hrsg.), Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Bd. 5 (München 1989), 375-404. – Zumkeller A., Agone christiano (De-): AugLex 1 (1994) 222-227.

Wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, erwies sich die theologische Arbeit der Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts als ein Studium der Heiligen Schrift, das auf dem Zusammenspiel von *auctoritas* und *ratio*, von Glaube und den intellektuellen Erwartungen des Christen begründet war. Wenngleich dieses Suchen nach dem aktuellen Sinn des Wortes Gottes weitgehend fragmentarisch blieb, kam es dennoch wenigstens ansatzweise zu mehr oder weniger umfassenden Synthesen.

Dieser Sachverhalt kann weiter nicht überraschen. Der geistig wache Mensch verlangt immer danach, seine Erkenntnisse und Erfahrungen für sich oder für andere zu einem Gesamtbild zusammenzufassen. Dieses Verlangen begegnet nicht nur bei den Griechen, die den Begriff der Wissenschaft herausgearbeitet haben und zudem gewohnt waren, Einleitungen in die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen abzufassen. Es findet sich auch bei anderen Völkern, bei denen die tiefsten Einblicke in das menschliche Leben wenigstens in einem Kranz von Legenden und Mythen weitergegeben wurden. Zum mindesten ist zu sagen, dass die grossen Anstrengungen, mit denen sich die reichskirchlichen Theologen abmühten, den Glauben zu vertiefen, d.h. das von den Heiligen Schriften verbürgte Wort Gottes ins eigene Leben umzusetzen, durch eine gewisse Kohärenz, durch eine gewisse Einheit von Motiven und Leitgedanken gekennzeichnet sind[1].

A. Die einheitliche Auslegung der Bibel

Es wäre sicher falsch am Platz, bei den Kirchenvätern von einer „biblischen Theologie" im modernen Sinn reden zu wollen. Es kommen zwar gewisse Versuche vor, das biblische Denken unter bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen. So hinterliess Cyprian seine drei Bücher *Ad Quirinum*, in denen er unter entsprechenden Titeln *testimonia* aus der Bibel zusammenstellte[2]. Basilius legte seinerseits in seinen *Moralia* ein Reformprogramm für die Kir-

---

[1] Vgl. A. Grillmeier, Vom Symbolum zur Summa: Mit ihm und in ihm, 585-636; ders., Fulgentius': Mit ihm und in ihm, 637-679. – Dazu auch M. Fuhrmann, Spätantike, 138: Ansätze zur Synthese in der Antike.

[2] Vgl. P. Monat, De Cyprien à Lactance.

che seiner Zeit vor, das sich ganz auf das Evangelium stützt[3]. Ebenso kompilierte Augustinus in seinem *Speculum* eine Sammlung von Bibeltexten[4]. Doch die reichskirchlichen Autoren versuchten nicht, die biblischen Gegebenheiten nach biblischen Büchern zu gruppieren, sie nach den Perioden der Geschichte Israels und der apostolischen Kirche darzustellen oder sie nach den Hauptthemen der *regula fidei* zu verarbeiten. Immerhin lässt sich bei ihnen eine gemeinsame Art feststellen, die Bibel zu verwenden, die sich von derjenigen späterer Autoren unterscheidet. Sie stimmen in der Weise, auf die biblischen Texte zurückzugreifen, sie auszulegen und zu diskutieren, so sehr überein, dass ihre theologische Arbeit sich durch eine auffallend durchgehende Kohäerenz auszeichnet.

1. Die Tatsache der einheitlichen Bibelauslegung

Wie im Kapitel über die auf der Bibel begründeten Theologie ausgeführt wurde, lassen sich im Gebrauch der Heiligen Schrift zwei Bewegungen unterscheiden: die eine schreitet von den *verba* zu den *res* voran, während die andere das Verständnis der *res* mittels der *verba* zu vertiefen sucht. Ob die nachnizänischen Theologen indes so oder so vorgehen, sie streben immer das gleiche Ziel an. Sie wollen die Liebe zu Gott und den Mitmenschen fördern und zur *theoria* oder zur *contemplatio* führen. Ebenso wenden sie dabei sehr ähnliche Mittel an. Es sind jedoch in ihrem Vorgehen Unterschiede festzustellen. Selbst wenn man gegenüber der Art und Weise, wie moderne Autoren die alexandrinische und antiochenische Exegese gewöhnlich einander gegenüberstellten und noch immer gegenüberstellen, mit Recht skeptisch ist, wird man nicht behaupten, dass sich die reichskirchlichen Autoren alle in gleicher Weise für die geschichtliche Wirklichkeit interessieren, vor allem die Geschichte Israels gleich bewerten, und zudem dem Logos genau die gleiche Rolle zuschreiben. Trotzdem ist ihre weitgehende Übereinstimmung in der Zielsetzung und im Vorgehen der Arbeit an der Bibel nicht aus dem Auge zu verlieren. Diese Feststellung trifft vor allem für die Zeit nach 400 zu. Cyrill von Alexandrien und Theodoret von Cyrus stehen einander im Gebrauch der Heiligen Schriften viel näher, als ihre voneinander abweichende Stellungnahme in der Christologie vermuten lässt. Nicht weniger bemerkenswert sind die Berührungspunkte, die sich im exegetischen Verfahren des Theodor von Mopsuestia und in demjenigen des Augustinus von Hippo ausmachen lassen[5].

---

[3] Vgl. K. Koschorke, Spuren der alten Liebe, 39-49,besonders 39[1], mit den Hinweisen auf die zwei Editionen, die erste ohne, die zweite mit 80 Zitaten aus dem NT (MG 31,700-869 = CPG II,2877).

[4] Vgl. Augustinus, spec. (CPL 272). Dazu A.-M. La Bonnardière, S. Augustin et la Bible, 401-409.

[5] Vgl. zur Exegese nach 400 R.A. Greer, Salvation; C. Schäublin, Antiochenische Exegese, sowie M. Simonetti, Lettera, passim, und L. Fatica, Commentari a Giovanni.

2. Zur Beurteilung der einheitlichen Bibelauslegung

Wenn die reichskirchlichen Theologen in ähnlicher, ja einförmiger Weise auf die Heilige Schrift zurückgreifen, können dafür verschiedene Gründe angeführt werden. Der Hauptgrund liegt ohne jeden Zweifel in ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von der vorausgehenden christlichen Überlieferung. Schon die neutestamentlichen Autoren, in erster Linie der Apostel Paulus, hatten die exegetischen Methoden des damaligen aramäischen und noch mehr des hellenistischen Judentums rezipiert[6]. Diese Tradition wirkte mit der Zeit umso stärker nach, als die Autorität des Apostels sich im Verlauf des zweiten Jahrhunderts und später immer mehr durchsetzte[7]. Die christliche Art, das Alte Testament zu lesen, in den Ereignissen und Persönlichkeiten der Geschichte Israels Vorbilder Christi und des kirchlichen Lebens zu sehen sowie gewisse apokalyptische, von den neutestamentlichen Autoren, besonders die von Paulus übernommenen Auffassungen, wie vor allem jene des verborgenen und nun offenbaren Geheimnisses, gehörten also zum gemeinsamen Erbe aller[8].

Die kulturelle Einheit der Kaiserzeit erklärt indes vielleicht noch überzeugender, warum die Theologen des vierten und fünften Jahrhunderts in fast gleicher Weise an die Bibel herangehen. Auf jeden Fall ist die Tatsache in keiner Weise zu unterschätzen, dass sie Schulen besucht haben, die im ganzen Römerreich in ähnlicher Weise organisiert waren[9]. Ob in Rom, Konstantinopel, Athen, Antiochien, Ephesus, Cäsarea, Alexandrien, Mailand oder Karthago, der Schulbetrieb in Grammatik und Rhetorik war tatsächlich überall gleich geregelt. Wer seine Ausbildung an diesen oder anderen Studienorten der Kaiserzeit erhielt oder gar selber gelehrt hatte, konnte also nicht in wesentlich verschiedener Weise mit den Heiligen Schriften umgehen. Er musste sich mit ihnen beschäftigen, wie er es in der Schule gelernt hatte, sie lesen, memorieren und diskutieren, wie er es mit den antiken Dichtern, Redner und Historiker gemacht hatte. Darum müssen aber auch die exegetischen und bibeltheologischen Schriften der reichskirchlichen Autoren, die eben durch die genannten Schulen gegangen sind, eine der anderen gleichen.

Die im Mittelpunkt des antiken Schulbetriebes stehende Auslegung der klassischen Texte war nun von zwei Tendenzen beherrscht, jener von Alexandrien und der anderen von Pergamon[10]. Im Anschluss an die erste Ten-

---

[6] Vgl. H. Graf Reventlow, Bibelauslegung, 50-103; P. Grech, Inizi: StorTeol 25-98 (Literatur). Dazu auch die Studien zur Exegese des Philo von Alexandrien, darunter vor allem D.T. Runia, Philo (mit umfassender Bibliographie).

[7] Vgl. E. Dassmann, Paulus; A. Lindemann, Paulus; F. Cocchini, Il Paolo di Origene.

[8] Was die exegetischen Grundsätze von Paulus betrifft vgl. besonders 1 Kor 10,1-13; Röm 15,3f: secundum scripturas, sowie die typologische Auslegung in Gal 4,21-5,1. – Was das gemeinsame Erbe zu Beginn der christlichen Geschichte angeht vgl. K. Berger, Theologiegeschichte.

[9] Vgl. H.I. Marrou, Éducation. – C. Schäublin, Christliche Exegese.

[10] Vgl. H. Dörrie, Zur Methode antiker Exegese: ZNW 65 (1974) 121-138, besonders 127-134; H. Graf Reventlow, Bibelauslegung, 37-44: „Die Homer- und Hesiodauslegung der Philosophen".

denz achteten auch die christlichen Exegeten auf die philologischen Probleme: auf die Vollständigkeit eines Textes, auf seinen Wortschatz, auf seine grammatikalische und stilistische Eigenart, auf seine Aussageabsicht und seine sprachliche Geschlossenheit. Wie bekannt, hatte Origenes diese Art, einen Text zu untersuchen, in die christliche Exegese eingeführt[11]. Seine exegetische Technik hatte sich jedoch in der Folge nur deswegen allgemein durchgesezt, weil die späteren Autoren, ein Eusebius von Cäsarea, die Kappadozier, die Antiochener, ein Hieronymus oder ein Augustinus, sich schon in der Schule mit dieser Auslegungsmethode vertraut gemacht hatten. Auf der anderen Seite wurde die allegorische Methode von Pergamon von allen, auch von den alexandrinischen Auslegern übernommen[12]. Fast alle waren sich darüber eins, dass man beim alten Dichter Homer die wahre Weisheit finden konnte, sofern man mittels der allegorischen Methode alles Ungeziemende aus seiner Dichtung ausschloss bzw. dieser einen rechten Sinn gab[13]. Diese im Grunde genommen apologetische Methode konnte den christlichen Exegeten nur recht sein, wenn es galt, die alttestamentlichen Bücher vor allen Verunglimpfungen zu schützen und ihnen einen echt christlichen Sinn abzugewinnen. Obgleich die Verteidigung der aus dem Judentum geerbten Heiligen Schriften im vierten und fünften nicht mehr so dringlich war wie in den ersten drei Jahrhunderten, gehörte diese Methode schon so sehr zur christlichen Überlieferung, dass niemand sie aufgeben wollte. Das war umso weniger möglich, als, wie vor allem Augustinus unterstreicht, die Aufdeckung der im Text verborgenen Geheimnisse Grund zur intellektuellen Freude nicht nur der Ausleger, sondern auch der Gläubigen war, die jenen gerade darum lieber zuhörten[14]. Es ist jedoch zu beachten, dass die allegorische Auslegung in der Reichskirche an Boden verlor. Die dogmatischen Interessen orientierten die Exegese des Neuen Testamentes, die schon immer näher am Buchstaben geblieben war, noch mehr zur wörtlichen Bedeutung der Texte hin. Vor allem aber war der Sinn für die Geschichte vollends erwacht[15]. Wenn die Exegeten aufzeigen wollten, wie die christliche Religion aus der Geschichte der Patriarchen und der Propheten herausgewachsen war, und gleichzeitig die jüdische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte verstehen wollten, mussten sie die *historia sacra*, die Erzählung von der göttlichen Führung Israels, viel ernster nehmen als zuvor. Es gingen zwar nicht alle soweit wie Theodor von Mopsuestia, der die origenische Exegese ablehnte, um damit den Eigenwert der jüdischen Geschichte zu wahren[16]. Doch bei allen Exegeten, auch den sog.

[11] Vgl. vor allem B. Neuschäfer, Origenes als Philologe.
[12] Vgl. H. Graf von Reventlow, Bibelauslegung, 43.
[13] Vgl. J. Pépin, La tradition de l'allégorie.
[14] Vgl. B. Studer, Delectare et prodesse, 569ff.
[15] In dieser Hinsicht kann der Einfluss des Eusebius von Cäsarea nicht unterschätzt werden, der im besonderen auch aus apologetischen Gründen die Geschichte ernst nehmen musste. Vgl. M. Simonetti, Lettera, 113ff.
[16] Vgl. M. Simonetti, Lettera, 167-180, besonders 174ff.

Alexandrinern, bekam der geschichtliche Sinn des Alten Testamentes ein grösseres Gewicht[17].

Um voll zu verstehen, warum die reichskirchlichen Exegeten die antiken Auslegungsmethoden rezipierten, darf man schliesslich die Einflüsse der neuplatonischen Philosophie, der nunmehr einzig bestehenden Philosophenschule, nicht übersehen. Jedenfalls verstärkten die späteren Neuplatoniker, wie Jamblichus, die aus den eben erwähnten Gründen bereits aufgekommene Tendenz, die Texte nach ihrer eigentlichen Aussageabsicht auszulegen[18]. Dazu scheint Augustinus unter neuplatonischem Einfluss seine offenbar von Philo übernommene Auffassung von den im Logos existierenden *rationes aeternae* genauer umschrieben zu haben[19]. Im Hinblick darauf versteht sich ohne Zweifel auch besser, warum es ihm so viel daran gelegen ist, den *ordo rerum gestarum* zu erfassen. Hinter dem, was in der Bibel erzählt wird, stehen nämlich die *rationes aeternae*, welche schon immer im Logos enthalten gewesen sind[20].

3. Die alle oder mehrere biblischen Bücher umfassenden Kommentarwerke

Die Kohärenz der reichskirchlichen Exegese fand den klarsten Ausdruck bei den Autoren, die sich bemühten, die Bibel insgesamt oder wenigstens einen beträchtlichen Teil von ihr, zu kommentieren. Wie bereits gesagt wurde, gaben zwar die nachnizänischen Theologen, ähnlich wie schon ihre Vorgänger, gewissen biblischen Büchern wie der Genesis, den Prophezeiungen des Jesaja, dem Psalter, dem Buch Hjob, den johanneischen und paulinischen Schriften den Vorzug[21]. Sie taten dies teils aus dogmatischen Interessen[22], teils aus der Sorge heraus, ihren Gläubigen auch eine wissenschaftliche Erklärung der Schöpfung anzubieten[23], teils in der Absicht, auf die damals offensichtlich brennende Frage des Leidens eine Antwort zu geben[24].

---

[17] Interessant ist das Beispiel von Cyrill von Alexandrien, der sich durch einen gewissen geschichtlichen Sinn auszeichnete. Vgl. M. Simonetti, Lettera, 216f, sowie vor allem A. Kerrigan, Cyrill of Alexandria, 294-333, mit den Hinweisen auf die Verwandtschaft mit Hieronymus.

[18] Vgl. B. Dalsgaard-Larsen, Jamblique.

[19] Vgl. Augustinus, Gn.litt. IV 24,41; V 12,28-14,33; VI 10,17. Dazu BAug 48,657-665; 672ff, sowie D.T. Runia, Philo, 326. – Vgl. auch Augustinus, diu.qu. 46; ciu. XI 10,3; trin. VIII 9,13.

[20] Vgl. Augustinus, Gn.litt. 9,18,33ff, sowie util.cred. 3,9; cat.rud. 6,10. Dazu B. Studer, Gratia Christi – gratia Dei, 206.

[21] Vgl. M. Simonetti, „Scripturarum clavis notitia Christi": ASE 4 (1987) 7-19, besonders 17f.

[22] Vgl. dazu etwa T.E. Pollard, Giovanni Evangelista: DPAC II (1984) 1533-1538 (Bibliographie).

[23] Vgl. vor allem die Kommentare zum Schöpfungsbericht. Dazu B. Studer, Creazione: DPAC I (1983) 827-831 (Bibliographie).

[24] Vgl. etwa Gregor von Nyssa, Macrina; Chrysostomus, Com.Hiob. Dazu W. Geerlings, Hiob und Paulus: JAC 24 (1981) 56-66.

Die Exegeten fehlten dennoch nicht, die nach dem Beispiel des Origenes versuchten, alle kanonischen Bücher, mindestens jene des Neuen Testamentes, zu kommentieren. Aus den erhaltenen Kommentaren, aus den in den Katenen überlieferten Auszügen oder wenigstens aus den Angaben gewisser Aufzählungen von Buchtiteln geht jedenfalls hervor, dass man dies für Eusebius von Cäsaea, Apollinaris von Laodizäa, Diodor von Tarsus, für Johannes Chrysostomus, Hieronymus und Theodoret von Cyrus annehmen kann[25]. Ohne Zweifel stellten nun diese zum Teil gewaltigen Unternehmungen eine Art theologischer Synthese dar. Sie dürfen als solche betrachtet werden, sofern sie auf die gesamte Bibel eingingen. In der Absicht abgefasst, den heiligen Text zu aktualisieren, berührten sie zudem zahlreiche theologische Tagesfragen. Vor allem führten sie, wenn auch nicht systematisch, in alle Wahrheiten der *regula fidei* ein.

Im übrigen sei nochmals die Bedeutung der Prologe zu den Kommentaren und zu den Sammlungen der Homilien hervorgehoben. Diese, zum Teil recht ausführlichen Einleitungen beweisen nicht nur das rege Interesse, das ihre Verfasser an methodologischen Fragen besassen, sondern bestätigen auch, wie sehr die nachnizänischen Theologen in ihrem exegetischen Vorgehen übereinstimmten, mit der gleichen Absicht und den gleichen Mitteln an die biblischen Texte herangingen.

B. Die Zusammenfassungen der christlichen Lehre

Die Sorge, den Taufkandidaten eine umfassende Unterweisung im christlichen Glauben zu geben und im Hinblick darauf, die Katechisten entsprechend auszubilden, aber auch apologetisch und spirituelle Anliegen veranlassten die Autoren der Reichskirche, die kirchliche Lehre in ihren Hauptzügen zur Darstellung zu bringen. Sie neigten umso eher dazu, als sie das Beispiel der heidnischen Lehrer immer vor Augen hatten, denen es am Herzen lag, ihre Schüler in die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen einzuführen und zu diesem Zweck *Eisagogai* oder *Institutiones* sowie Doxographien und andere Arten von Handbüchern benutzten oder gar verfassten[26].

1. Die literarischen Gattungen synthetischer Art

In seiner Schrift *De catechizandis rudibus* legte Augustinus eine Theorie der Katechese mit zwei praktischen Beispielen, einem längeren und einem kür-

---

[25] Vgl. die diesbezüglichen Angaben in den Patrologien.
[26] Vgl. A.-J. Festugière, Trismégiste, 341-520: zur eklektischen Dogmatik, sowie besonders M. Fuhrmann, Lehrbuch, mit der Zusammenfassung im Artikel „Isagogische Literatur“: KP 2 (1967) 1453-1456.

zeren, vor[27]. Nach dieser für Katechisten bestimmten Einführung sollte die erste christliche Unterweisung eine Erzählung der Heilsgeschichte, die von der Schöpfung bis zur Gegenwart der Kirche reichte, und einen Ausblick auf das ewige Leben enthalten. In dieser auf die endgültige Zukunft offenen *narratio* werden praktisch alle Fragen angegangen, die den Sinn des christlichen Lebens betreffen.

Weniger konkret, aber ebenfalls historisch ausgerichtet, war die Darlegung des Taufsymbols, die den Taufkandidaten in den letzten Tagen vor der Taufe geboten wurde. Die christlichen Lehrer orientierten sich dabei am Taufbefehl des Matthäusevangeliums (*Mt* 28,19f). Doch bei aller dogmatischen Ausrichtung hatte ihre Unterweisung insofern einen erzählenden Charakter, als in ihr von den verschiedenen Heilstaten der drei göttlichen Personen die Rede war. Damit besass sie nämlich einen mehr oder weniger streng chronologischen Aufbau. Sie reichte von der Schöpfung des Vaters oder dem Anfang der Heilsgeschichte über das Heilswerk Christi und die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche bis zur Vollendung der Zeiten.

Unter dem Einfluss der Kontroversen des vierten und fünften Jahrhunderts bekam dieses vom Taufsymbol geprägte Schema einen noch lehrhafteren Charakter. Es umfasste dann zwei Teile, die *theologia* und die *oikonomia*, d.h. die Lehre von der Dreifaltigkeit in sich und die Lehre vom Heilshandeln des Vaters, des Sohnes und des Geistes in der Geschichte[28]. Wie es scheint, entwickelte Gregor von Nyssa zum ersten Mal dieses Schema in seiner *Oratio catechetica magna*[29]. Er unterteilt dabei allerdings die *oikonomia* in das Heilswerk des menschgewordenen Wortes und in die im Glauben und in den Sakramenten sich vollziehende Verwirklichung des Heiles. Dieser synthetische Ansatz sollte Schule machen[30]. Er wird selbst eine noch systematischere Form von jenen erhalten, die die Mittlerschaft Christi in den Mittelpunkt stellen, alles durch das Wort von Gott ausgehen und alles durch das menschgewordene Wort zu Gott zurückgehen lassen. So entfaltet, wird das vom nizänischen Glauben inspirierte Schema von der *theologia* und *oikonomia* nicht nur zu einer Gesamtschau werden, sondern auch der fundamentalen Problematik des Verhältnisses des Einen zum Vielen Rechnung tragen[31].

Schliesslich begegnet eine Art von Zusammenfassung, die sich ganz am Ziel der Taufunterweisung orientierte, aber zugleich ein weit verbreitetes, geradezu banales Leitmotiv des antiken Denkens aufnahm. In seiner an eher

---

[27] Vgl. O. Wermelinger (Hrsg.), Katechetischer Unterricht, sowie die Ausgabe von G. Madec in BAug 11,1 (1991).

[28] Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 143ff.

[29] Vgl. J. Barbel (Hrsg.), Gregor von Nyssa, Die grosse katechetische Rede, 23-29; A. Grillmeier, Symbolum: Mit ihm und in ihm, 618ff.

[30] Vgl. A. Grillmeier, Symbolum, Mit ihm und in ihm, 620-623, mit den Hinweisen auf Theodoret, Ps.Cyrill und Johannes von Damaskus.

[31] Vgl. die theologische Synthese des Ps.Dionysius, die Thomas von Aquin zu seinem Vorbild nehmen wird. Dazu B. Studer, in StorTeol, 607-611, mit der weiteren Literatur.

einfache Leute gerichtete Schrift *De agone christiano* bringt Augustinus die *regula fidei* und die *praecepta vitae*, man könnte auch sagen, die *credenda et agenda*, die christliche Theorie und Praxis zur Darstellung[32]. Es ist selbst berechtigt hinzufügen, dass es darin um die Physik und Ethik im christlichen Sinne, die Logik miteingeschlossen, ging.

2. Die berühmtesten Beispiele

Ausser den eben erwähnten Schriften Gregors von Nyssa und Augustins von Hippo ist auf folgende Werke hinzuweisen. Laktanz verfasste die *Institutiones divinae* und gab sie dann selbst in der abgekürzen Fassung der *Epitome* heraus[33]. Es handelt sich dabei um ein apologetisches Werk mit wenig dogmatischem Inhalt. Immerhin stellt es den ersten im lateinischen Bereich unternommenen Versuch dar, die christliche Lehre systematisch darzulegen. Während der Autor im ersten Teil gegen den heidnischen Polytheimus (1. und 2. Buch) und gegen die antike Philosophie (3. Buch) polemisiert, legt er im zweiten Teil die Hauptzüge der christlichen Religion dar: die Lehre von der Gerechtigkeit (5. Buch), den wahren Gottesdienst (6. Buch) und den Glauben an die Auferstehung (7. Buch). Zwischen den mehr negativ gehaltenen Ausführungen in den ersten Kapiteln und den mehr positiv geprägten Darlegungen in den letzten Kapiteln stehen grundlegende Gedanken über die wahre Philosophie und die wahre Religion (4. Buch).

Um das Jahr 336 veröffentlichte Athanasius die definitive Fassung seiner Schrift *De incarnatione*[34]. Zur Beantwortung der Frage nach den Gründen der Menschwerdung des Wortes Gottes stellt er heraus, dass diese nicht nur die wahre Erkenntnis Gottes wiederherstellte, sondern auch den Grund zur Auferstehung legte, dank derer der Mensch seine volle Ähnlichkeit mit Gott erlangen kann.

Die Art der katechetischen, auf dem Taufsymbol aufbauenden Synthese wurde am vollkommensten von Cyrill von Jerusalem verwirklicht[35]. Er trug um 350 achtzehn Katechesen vor, in denen er die sittlichen Anforderungen des christlichen Lebens erklärt (*cat.* 1-5) und im Anschluss an das Taufbekenntnis den ganzen christlichen Glauben darlegt (*cat.* 6-18). Die spätere Tradition schrieb ihm fünf weitere Katechesen zu, die von den Initationssakramenten handeln[36].

Gregor von Nazianz hinterliess fünf Reden, welche die „theologischen" genannt werden[37]. Obgleich sie nicht eine theologische Synthese

[32] Vgl. Augustinus, agon. 4,4; retr. 2,3 (30). Dazu A. Zumkeller, Agone christiano (De-): AugLex 1 (1994) 222-227.
[33] Vgl. A. Wlosok, Lactantius, 375-404 (Literatur). Dazu auch B. Studer, Soteriologie, 106-115.
[34] Vgl. Athanasius, De incarnatione = SChr 199, mit der Einleitung von C. Kannengiesser.
[35] Vgl. J. Daniélou, Catechesi, 88-104.
[36] Vgl. die Ausgabe von A. Piédagnel in SChr 126, sowie von G. Röwekamp in Fontes Christiani 7. Dazu J. Daniélou, Catechesi, 161ff.
[37] Vgl. die Ausgabe von P. Gallay in SChr 250.

im späteren Sinn darstellen, sich vielmehr auf die sog. *theologia*, die Lehre von der Dreifaltigkeit beschränken, bilden sie ein klar überdachtes Ganzes. Nach einer methodologischen Einleitung (*or.* 27) handeln sie von Gott, dem Vater und Schöpfer (*or.*28), vom Sohn (*or.* 29 und 30) und vom Heiligen Geist (*or.* 31) und führen so in die Herzmitte der christlichen Glaubenslehre.

Unter den zusammenfassenden Lehrschriften des Augustinus erlangte die mit *Enchiridion de fide, spe et caritate* betitelte, wenigstens in der Neuzeit, einen einzigartigen Erfolg[38]. Dieses einem gebildeten Laien gewidmete Handbüchlein (1,4ff) ist nichts anderes als eine Einführung in das christliche Denken, in dem die wahre Weisheit und der wahre Gottesdienst eng zusammengehören. (1,1f). Im Grunde genommen will Augustinus darin in die *verissima philosophia*, in den *intellectus fidei* einführen, der ihm seit den in Cassiciacum verbrachten Monaten so sehr am Herzen lag[39]. Nur besitzt im *Enchiridion* Christus als das *fundamentum fidei* einen wichtigeren Platz als zuvor, und kommt darin auch ein stark antihäretischer Zug zur Geltung (1,5). Im Mittelalter übten allerdings zwei etwas später verfasste Lehrschriften systematischer Art einen grösseren Einfluss aus als das Handbüchlein des Augustinus. Es waren dies der *Liber ecclesiasticorum dogmatum* des Gennadius von Marseille (+ nach 496) und die Schrift *De fide ad Petrum* des Fulgentius von Ruspe (+ 532)[40].

Im Osten fasste Cyrill von Alexandrien die trinitarische Lehre der antiarianischen Überlieferung in seinen Dialogen über die Dreifaltigkeit zusammen[41]. Er gestaltete die Hauptfragen zu einem Ganzen von sieben Abhandlungen, wie er im Vorwort ausdrücklich vermerkt. Er beschränkte sich jedoch nicht auf die allgemein rezipierte dogmatische Lehre, sondern befasste sich auch mit der „Dreifaltigkeit in uns"[42].

Schliesslich ist noch Theodoret von Cyrus (+ ca. 466) zu erwähnen. Er beschloss sein *Haereticarum fabularum compendium* mit einer zusammenfassenden Darstellung der kirchlichen Lehre[43]. In diesem abschliessenden Buch erörtert er nicht nur die traditionellen Glaubenslehren, sondern illustriert diese positive Darlegung auch mit zahlreichen Zitaten aus der Bibel.

---

38 Vgl. B. Studer, Pauline Theme of Hope: Dominus Salvator, besonders 518-532, mit der weiteren Literatur. Dazu A. Grillmeier, Vom Symbolum zur Summa, 624-632, über ench. und doctr.chr. und ihre Nachwirkung im MA.

39 Vgl. Augustinus, Acad. III 19,42.

40 Vgl. A. Grillmeier, Fulgentius: Mit ihm und in ihm, 637-679.

41 Vgl. die Ausgabe von G.M. de Durand, in SChr 231; 237; 246.

42 Vgl. Cyrill von Alexandrien, Dial.trin. prol.: SChr 231,126ff.

43 Vgl. P. Canivet, in SChr 57. Dazu A. Grillmeier, Symbolum: Mit ihm und in ihm, 620.

C. Die Rolle der Häresien

1. Die literarische Gattung der Häresiologie

Bei der Darstellung der kirchlichen Lage, in der die Theologen des vierten und fünften Jahrhunderts ihre theologische Arbeit betrieben, wurde festgestellt, dass zu den Grundanliegen der damaligen Kirchen die Sorge um die Bewahrung des apostolischen Glaubens gehörte. In der neuen politischen und kulturellen Situation erschien die christliche Religion mehr als zuvor als auf dem einzig wahren Glauben an Jesus Christus auferbaute Gemeinschaft. Die Bischöfe, die sich für die Bewahrung des apostolischen Erbes verantwortlich fühlten, setzten sich fortwährend, vor allem wenn sie sich zu Synoden versammelten, für die Orthodoxie ein, und dies nicht allein für die Kirche, sondern auch zugunsten der Einheit des Reiches. Mit Leidenschaft strengten sie sich darum auch an, alle als irrig oder gefährlich angesehenen Meinungen zu bekämpfen und womöglich auszumerzen. Sie machten ihre Gläubigen beständig auf die gefährlichsten Irrtümer aufmerksam[44]. In diesem Rahmen des Kampfes für den rechten Glauben gelangten die Zusammenfassungen der Häresien in der Form von Verzeichnissen und Katalogen, aber auch in der Gestalt von zusammenhängenden Darstellungen, wie sie schon im zweiten Jahrhundert aufgekommen waren, zu einer neuen Blüte[45].

Der grosse Pionier dieser häresiologischen Gesamtdarstellung war Epiphanius von Salamis (+403)[46]. In seinem Hauptwerk, das den Titel *Panarion*, „Arzneikasten“ trägt, aber auch unter dem Titel *Haereses* zitiert wird, stellt er, in zum Teil recht langen Kapiteln, achtzig Häresien dar, von denen zwanzig der vorchristlichen Zeit angehören. Wie andere historische Werke ist auch das *Panarion* in den Teilen, die aus früheren antihäretischen Schriften, etwa aus den fünf Büchern *Adversus Haereses* des Irenäus oder aus der Hippolyt von Rom zugeschriebenen *Refutatio omnium haeresium*, ausgezogen sind, historisch weniger interessant. In den Kapiteln hingegen, die den zeitgenössischen Häresien gewidmet und eine reiche, persönlich gesammelte Dokumentation enthalten, ist es eine Fundgrube geschichtlicher Erkenntnis. Epiphanius hatte dieses monumentale Werk in der Schrift *Ancoratus*, einer Art Kompendium kirchlicher Lehren, vorbereitet[47]. Bei der Behandlung der Dreifaltigkeit, der Inkarnation und der Auferstehung fügt

[44] Vgl. z.B. Cyrill von Jerusalem, cat. 6; Leo, serm. 24,4f: die Manichäer als schlimmste Häresie; 28,4f: Nestorius und Eutyches als die schlimmsten Häretiker..

[45] Vgl. H. Rahner, Ketzerkataloge: LTK 6 (1961) 130f; C. Gianotto, Eresiologi: DPAC I (1983) 1194-1197. Dazu die verschiedenen Studien in Eresia ed eresiologia nella Chiesa Antica: Aug. 25 (1985), besonders 749-781: C. Mazzucco, Eusebio di Cesarea; 793-832: F. Trisoglio, Gregorio di Nazianzo; 867-887: C. Pietri, Eglise Romaine.

[46] Vgl. H. Drobner, Patrologie, 256, mit der neuesten Literatur.

[47] Vgl. H. Drobner, Patrologie, 255f.

er darin fortwährend häresiologische Exkurse ein. Später hat jemand das *Panarion* in der sog. *Epitome* zusammengefasst, die auch ins Lateinische übertragen worden ist. Im Anschluss an diese gekürzte, lateinische Ausgabe des *Panarion* verfassten Filastrius von Brescia (+ um 397) und Augustinus ihre Schriften *De haeresibus*[48].

2. Die Grundsätze der häresiologischen Zusammenfassungen

Die häresiologische Literatur nimmt wie die polemischen Schriften insgesamt in der reichskirchlichen Theologie einen wichtigen Platz ein. Sie zeichnet sich durch eine systematische Tendenz aus, und aus diesem Grund ist es wichtig, auf ihre Leitgedanken zu achten. Gerade so versteht man auch besser, in welchem Masse dieser recht beachtliche Literaturbereich von antiken, vor allem philosophischen Vorbildern abhängig war.

a. Die Häresien, alte und neue Irrtümer

Wie schon die Autoren der ersten Jahrhunderte, Justinus, Irenäus, Hegesipp, Hippolyt und besonders Tertullian, vergleichen auch die Theologen der Reichskirche die Häresien mit den philosophischen Schulen und sprechen darum von den Häresiarchen als Gründern von Schulen[49]. In diesem Sinn betonten sie die Nachfolge oder Sukzession innerhalb einer häretischen Bewegung[50]. Sie bringen in ähnlicher Weise die neuen mit früheren Häresien in Verbindung: die Arianer mit den Juden, Marcellus von Ancyra mit Paulus von Samosata, Eutyches mit Apollinaris und so fort. Sie fassen sie selbst in Ketten, in eigentliche Genealogien zusammen und führen sie auf Simon Magus[51] oder noch lieber auf den Teufel, als den Ursprung alles Irrtums und aller Verwirrung zurück[52]. Gleichzeitig stellen sie diese *haereditas impietatis* der ohne jede Dekadenz erfolgte Weitergabe der Wahrheit gegenüber[53].

---

[48] Vgl. ausser den in Anm. 45 angegebenen Studien B. Studer, Apollinaristae: AugLex I (1994) 392-395, mit der dort verzeichneten Literatur.

[49] Vgl. E. Osborn, in StorTeol 172; M. Simonetti, in StorTeol 256-259: über die Stellung Tertullians gegenüber den Häretikern.

[50] Vgl. besonders J. Fellermayr, Tradition, 131-213: „Hereditas perfidiae" (Die Erbfolge der Ketzer). – Für die Anfänge vgl. A. Le Boulluec, Hérésie. Dazu die Rezensionen in VigChr 42 (1988) 188-192, und RSPhTh 70 (1986) 592-596.

[51] Vgl. Eusebius, H.E. II 13,1-15,1; 3,26,1-3. Zur Nachwirkung dieser Auffassung vgl. Rufinus, H.E. II 1,11f.

[52] Vgl. ausser Eusebius auch Hilarius, In Matth. 2,3: „Dignitas igitur originis in operum consistit exemplis et prosapiae gloria fidei imitatione retinetur: Didabolus infidelis, Abraham fidelis; nam ille in hominis transgressione fit perfidus, hic vero iustificatus ex fide est" (Erklärung zu Mt 3,7ff); Leo, serm. 30,2f. Dazu C. Mazzucco, Eusebio di Cesarea.

[53] Vgl. J. Fellermayr, Tradition, 385, mit dem Thema „incorrupta patrum haereditas", wie es u.a. bei Hieronymus, Adv. Iovin. 1,39: ML 23,278BC, erscheint.

Auf derselben Linie verweisen sie andererseits auf die Neuheit jeder Häresie. Die Irrlehren konnten sich nach ihrer Auffassung nicht rühmen, höher hinaufzureichen als die Orthodoxie. Sie kamen immer erst nach dem rechten Glauben. So brandmarkt Hieronymus den pelagianischen Irrtum als *haeresis nova*[54]. Augustinus hingegen musste sich im Verlauf der pelagianischen Kontroverse gegen die Anklage, er sei ein Neuerer, verteidigen[55]. Die neueste Häresie wird ferner als die schlimmste angesehen. So betrachtet Leo I. einmal den Manichäismus, einmal den Monophysismus des Eutyches als letzten Ausbund der Häresie[56]. Die Häresiarchen werden demgemäss mit dem Antichristen, dem letzten Feind der Wahrheit, gleichgestellt[57].

Offensichtlich entsprechen diese gewaltsam wirkenden Zusammenstellungen der geschichtlichen Wirklichkeit nur wenig. Es handelt sich um schreckliche Vereinfachungen. Aber man kann ihnen dennoch eine gewisse synthetische Kraft nicht absprechen. Diese Bemerkung trifft im besonderen für zwei Predigten zu, in denen Augustinus bzw. in Abhängigkeit von ihm Leo I. in den Häresien insgesamt ein Missverständnis der Menschwerdung Christi sehen[58].

b. Der Rationalismus der Häretiker

Indem sie ihrerseits die Sekten oder christlichen Häresien in Parallele zu den Philosophenschulen setzen, behaupten die Autoren der Reichskirche mehr oder weniger ausdrücklich ihren Ursprung aus der Philosophie. Einige, wie Eusebius von Cäsarea, Cyrill von Jerusalem, Hilarius und vor allem Ambrosius führen darum den paulinischen Text an: „Gebt acht, dass euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre verführt, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützen und sich auf die Elementarmächte der Welt, nicht auf Christus berufen" (*Kol* 2,8)[59]. Nach ihrer Auffassung gehen die Häresien auf einen Missbrauch der Philosophie zurück, bestehen wie diese nur aus einer rein menschlichen Erkenntnis und sind eine Frucht des Stolzes. Sie vertreten diese Grundthese vielleicht nicht so satyrisch, wie Tertullian es mit seinen berühmten Worten getan hatte: *„Quid ergo Athenis et Hierosolymis; quid academicae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?"*[60]. Aber, obwohl sie sich gegenüber der Rhetorik und der Philosophie, besonders gegenüber der

[54] Hieronymus, In Hiezechielem, 6, praef.

[55] Vgl. G. Maschio, Argomentazione patristica: Aug. 25 (1986) 459-479.

[56] Leo, serm. 24,5; 28,4f. Weiter Augustinus, s. 183,5-13; Cyrill von Alexandrien, Deipara, 2.

[57] Vgl. J. Fellermayr, Tradition, 171, mit Athanasius C.A., 1,23; 1,33f; Ambrosius, De fide, II 15,135. – Dazu Cyrill von Alexandrien, Deipara, 2.

[58] Augustinus, s. 183,5-13; Leo, serm. 28,4f. – Vgl. schon 1 Joh 4,1ff.

[59] Vgl. die Angaben in Biblia Patristica 4,312, sowie bei G. Madec, Ambroise, 47f (mit Hilarius, trin. 1.13; Ambrosius, De fide, I 5,41f) u. 200-214. Dazu auch T. Graumann, Christus interpres, 180-193, über die simplicitas mentis und die falsche Geistesverfassung des Häretikers; C. Stead, Philosophie und Theologie, 154.

[60] Tertullian, Praescript. 7,9. Dazu J. Fellermayr, Tradition, 141f, sowie C. Fredouille, Tertullien et la culture antique, 301-357.

Dialektik, wenigstens in der Praxis, offener zeigen, äussern sie sich mit Verachtung über diese Technologen und Dialektiker von Häretikern. Sie nennen sie auch Neuaristoteliker[61] und lieben es, die alte Antithese *piscatorie – aristotelice* auch im antihäretischen Sinn zu gebrauchen[62].

Der Vergleich der Häresien mit der antiken Philosophie und der damit eingeschlossene Vorwurf des Rationalismus kennzeichnet im besonderen die eunomianische Kontroverse. Aetius und sein Schüler Eunomius wurden noch mehr als andere angeklagt, das Geheimnis Gottes zu missachten. Man warf Eunomius und den Anomäern vor, selbst die unaussprechliche Natur des Schöpfers begreifen zu wollen. Man stellte sie als Menschen hin, welche die die Möglichkeiten der Gotteserkenntnis überschätzen, betrachtete sie also im Grunde genommen als Rationalisten. Diesen Vorwurf vertreten nicht nur die Kappadozier in ihren Schriften *Contra Eunomium*[63], sondern auch Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen[64] und Chrysostomus in seinen Homilien über die Unbegreiflichkeit Gottes[65]. Ambrosius seinerseits nimmt diese Art von Polemik gegenüber den westlichen Arianern auf[66]. In ähnlicher Weise führt Hieronymus die pelagianischen Irrtümer auf die antike Philosophie zurück[67].

c. Die Häresie, Anstoss zur theologischen Forschung

Im ersten Korintherbrief, in dem zum ersten Mal von Spaltungen unter den Christen die Rede ist, steht das Wort: „Zunächst höre ich, dass es Spaltungen (*schismata*) unter euch gibt, wenn ihr als Gemeinde zusammenkommt; zum Teil glaube ich das auch. Denn es muss Spaltungen (*haireseis*) geben unter euch; nur so wird sichtbar, wer unter euch treu und zuverlässig ist" (1 *Kor* 11,18f). Dieses Pauluswort findet zwar bei den nachnizänischen Autoren kein grosses Echo[68]. Immerhin gehen die Kommentatoren darauf ein.

---

[61] Epiphanius, Haer. 69,71,1.

[62] Vgl. G. Madec, Ambroise, 214-224, mit vielen Texten wie Hilarius, trin. 2,13, u. Ambrosius, De fide I 8,57. Ebenso A. Grillmeier, „Piscatorie" – „Aristotelice": Mit ihm und in ihm, 283-300, sowie 472ff, mit den im Codex encyclius gesammelten Dokumenten.

[63] Vgl. Basilius, C.Eunom. I,1: SChr 299,140-144; III,6: SChr 305,166ff. Dazu B. Sesboüé, Einleitung, in SChr 299,35-38. – Gregor von Nyssa, Eun II,92: GNO 1,253. Dazu E. Vandenbussche, Eunomius „le technologue": RHE 40 (1944/5) 47-72, besonders 49 (mit vielen Texten) und 66, mit Eunomius, Apol.II, fragm. in Gregor von Nyssa, Eun I,151: GNO 1,67f.

[64] Cyrill von Jerusalem, cat. 6,2: MG 33,540B.

[65] Vgl. Chrysostomus, De incomprehensibili dei natura hom. II, 475-488: SChr 28bis,180ff. Dazu die Einleitung von J. Daniélou, SChr 28bis,9-29, besonders 26.

[66] Vgl. Ambrosius, Incarn. 2,7: CSEL 79,227 Dazu G. Madec, Ambroise, 233f; weiter J. Fellermayr, Tradition, 140, mit dem Hinweis auf E. Dassmann, Frömmigkeit, 30f; 85; T. Graumann, Christus interpres, 206-211: Polemik des Ambrosius gegen die häretische disputatio.

[67] Vgl. Hieronymus, In Ierem. 4,1,2.

[68] Im vierten und fünften Band der Biblia Patristica wird ein einziger Text verzeichnet: Epiphanius, Panarion 75,1f: GCS 25,333. K. Staab, Pauluskommentare, 262, führt nur den Text von Severian von Gabala an.

Chrysostomus, dem Theodoret offensichtlich folgt, erwägt die Möglichkeit, die Spaltungen im dogmatischen Sinn zu verstehen und schliesst sie nicht aus, bleibt indes nahe beim Text, in dem es offensichtlich um Störungen im Zusammenleben von Reichen und Armen geht[69]. Hieronymus hingegen bezieht den Begriff *haereses* ausdrücklich auf den Irrtum im Glauben[70]. Er sieht jedoch in der Überwindung des Teufels, des Widersachers, und der Beseitigung der *dogmata*, d.h. in der Bewährung jener, die geprüft wurden, vor allem einen Sieg Gottes. Ganz anders Augustinus. Nach seiner Auffassung führen die *schismata* und *haereses* ähnlich wie die einfache und metaphorische Sprache der Heiligen Schrift zu einer *exercitatio*, also zu einer tieferen Erkenntnis[71]. In *De vera religione*, einer apologetisch-polemischen Schrift, stellt er die Häresien geradezu als eine Wohltat der Vorsehung hin[72]. Wenn nämlich Menschen zu Häretikern werden und die Kirche verlassen, leisten sie ihr einen grossen Dienst. Sie lehren zwar nicht die Wahrheit; denn sie kennen sie nicht. Aber sie stacheln die fleischlichen Menschen zum Suchen und die geistigen Menschen zum Nachdenken an. Es gibt in der Kirche tatsächlich viele bewährte Christen. Aber sie möchten lieber in ihrer Unwissenheit (*imperitia*) schlafen. Durch die Häretiker werden sie jedoch aus ihrem Schlaf aufgeweckt. Gewiss darf man den Irrtümern nicht zustimmen. Doch können sie einem helfen, die katholische Lehre überzeugter zu vertreten und mit ihr umsichtiger umzugehen. Am klarsten sprach sich Augustinus in der Erklärung zu *Psalm* 54,22 aus[73]. Danach er-

---

[69] Chrysostomus, Hom. in 1 Cor. 27,1f: MG 61,225ff; Theodoret, In 1 Cor. 11,18f: MG 82,313D-316A. – Vgl. Ambrosiaster, Com.in ep.Paulin., In 1 Cor. 1,18f: ML 17,254f, wo die Spaltungen mit 1 Kor 1,12 in Verbindung gebracht werden.

[70] Hieronymus, In Hiezechielem 11,38 (1674-1694): CCL 75,531f; 11,39 (2072-2096): CCL 75,544f. – Vgl. op.cit. 5,16 (922-945): CCL 75,213f.

[71] Augustinus, mor. I 17,30: „Sed quia multa dicuntur submissius et humi repentibus animis accommodatius, ut per humana in divina consurgant; multa etiam figurate ut studiosa mens et quaesitis exerceatur utilius et uberius laetetur inventis; vos mirifica dispositione Spiritus sancti ad decipiendos vestros auditores et illa queandos abutimini. Quod ipsum cur divina providentia vos facere sinat, quamque verissime Apostolus dixerit: ‚Oportet multas haereses esse, ut probati manifesti fiant inter vos' (1 Kor 11,19)". – ep. 264,1 (nach 395): „Deus etiam malis eorum bene utitur... ad exercitationem et profectum sanctorum suorum". – gr. et pecc.or. II,22,25. – doct.chr. III,33,46: Die pelagianische Kontroverse half, die dritte Regel des Tichonius und damit auch die Bibel besser zu verstehen. Vgl. besonders: (Tichonius) „non expertus hanc haeresim quae nostro tempore exorta, multum nos... exercuit." – Dazu BAug 73A,465ff (zu Io.eu.tr. 36,6).

[72] Augustinus, vera rel. 8,15: „Utamur etiam isto divinae providentiae beneficio. Ex his enim hominibus haeretici fiunt, qui etiamsi essent in Ecclesia, nihilominus errarent. Cum autem foris sunt plurimum prosunt, non verum docendo, quod nesciunt; sed ad verum quaerendum carnales et ad verum aperiendum spirituales catholicos excitando. Sunt enim innumerabiles in Ecclesia sancta Deo probati viri, sed manifesti non fiunt inter nos, quamdiu imperitiae nostrae tenebris delectati dormire malumus, quam lucem veritatis intueri. Quapropter multi, ut diem Dei videant et gaudeant, per haereticos de somno excitantur. Utamur ergo etiam haereticos non ut eorum approbemus errores, sed ut catholicam disciplinam adversus eorum insidias asserentes, vigilantiores et cautiores simus, etiamsi eos ad salutem revocare non possumus."

[73] Augustinus, en.Ps. 54,22: NBA 26,112ff.

hielt die katholische Kirche (*Catholica*) von den Häretikern eine Bestätigung[74], und erlangten die Gutdenkenden durch die Auseinandersetzung mit den Schlechtdenkenden ihre Bewährung. In der Heiligen Schrift war nämlich vieles dunkel. Doch weil die Häretiker mit ihren Fragen die Kirche bedrängten, wurde es klar gestellt[75]. Ebenso wären die Lehre von der Trinität ohne die Arianer, die Lehre von der Busse ohne die Novatianer, die richtige Auffassung von der Taufe und von der Einheit der Kirche ohne die Wiedertäufer nie präzisiert worden[76]. Mit einem Wort, ohne die *calumniatores* wären in der Kirche viele, die von der Bibel etwas verstanden, verborgen geblieben[77]. Gerade diese eingehende Art, wie Augustinus die providentielle Rolle der Häresien selbst den einfachen Gläubigen erklärt, bestätigt ein weiteres Mal, wie nahe die Exegese der Bibel und die weitere theologische Reflexion in der Reichskirche einander standen. Es ging in beiden Bereichen vor allem darum, ernste Schwierigkeiten zu überwinden, Ärgernisse also, an denen es den Christen nie fehlen wird (vgl. *Mt* 18,7). Die Bibelerklärung musste die *obscura* erhellen, die Theologie musste die *tenebrae* des Irrtums durchdringen, in das Licht der Wahrheit stossen.

Die irrigen oder zu gewagten Auslegungen der Heiligen Schrift und der daraus abgeleiteten *regula fidei* riefen tatsächlich auch, ja gerade in der nachnizänischen Zeit eine sehr rege theologische Tätigkeit hervor. Die Autoren der Reichskirche bemühten sich offensichtlich mehr als die Theologen anderer Zeiten, in ihrer theologischen Arbeit die einfachen Gläubigen von den Gefahren der als einseitig oder irrig gewerteten Auffassungen, die damals im Umlauf waren, zu bewahren und die Forderungen des apostolischen Erbes ganz ernst zu nehmen. Im Hinblick darauf sammelten sie alle biblischen und frühchristlichen Zeugnisse, die zur Lösung von bestimmten Schwierigkeiten, bei der Frage nach der Gottheit Christi oder des Heiligen Geistes, bei der Frage nach der wahren Menschheit Jesu oder der Frage nach der Notwendigkeit der Gnade Christi hilfreich und wegweisend waren. Die polemischen Werke eines Athanasius, der Kappadozier, der Antiochener, eines Hilarius, eines Ambrosius, eines Augustinus oder eines Cy-

---

[74] Zur Bedeutung von „Catholica" vgl. en.Ps. 54,20: NBA 26,112: „Quomodo in haeresi remanebit (remanebis) ad tantam evidentiam sanctae Catholicae, quam diffudit Deus per totum orbem terrarum".

[75] Augustinus, en.Ps. 54,22: „Multa enim latebant in scripturis; et cum praecisi essent haeretici, quaestionibus agitaverunt Ecclesiam Dei, aperta sunt quae latebant, et intellecta est voluntas Dei".

[76] Das „Präzisieren" wird im Text mit dem Bild von den Künstlern erklärt, die aus der unförmigen Masse des Silbers eine Form heraushämmern. Vgl. en.Ps. 67,39 (Ps 67,31 vg), mit der Anm. 10 in NBA 25,619.

[77] Augustinus, en.Ps. 54,22: „Ergo multi qui optime possent scripturas dignoscere et pertractare, latebant in populo Dei; nec asserebant solutionem quaestionum difficilium cum calumniator nullus instaret." – Die Thematik der providentiellen Bedeutung der Häresien wird auch ohne 1 Kor 11,18f entfaltet. Vgl. Athanasius, 19,28; C.A. 1,34; Hilarius, trin. 2,2ff. – Weiter, Augustinus, Io.eu.tr. 36,6: BAug 73/A,194ff, mit den Anmerkungen; ciu. 18,51: „haeretici fiunt et foras exeuntes habentur in exercentibus inimicis. Etiam sic quippe veris illis catholicis membris Christi malo suo prosunt".

rill sprechen in dieser Hinsicht eine eindrückliche Sprache. In gewisser Hinsicht brachte die Sorge um den echten Glauben der Christgläubigen auch Synthesen umfassender Art hervor, wie die *Oratio catechetica magna* Gregors und verschiedene Schriften des Augustinus: der Traktat *De agone christiano*, das *Enchiridion* und in etwa auch die 15 Bücher *De Trinitate* bezeugen[78]. Im übrigen regte die Auseinandersetzung mit den Häretikern auch die historische Forschung an, wie nicht nur die eben genannten Schriften *De haeresibus*, sondern auch die von Athanasius und Hilarius abgefassten Schriften *De synodis*[79] oder auch gewisse antidonastistische und antipelagianische Schriften des Augustinus belegen[80]. Diese historische Ausrichtung der antihäretischen Polemik wird allerdings im sechsten Jahrhundert noch ausgeprägter sein[81].

d. Die via media

Die Komplexität der Lehrstreitigkeiten rief unter anderem nach gewissen Vereinfachungen. Die häresiologischen Genealogien, von denen die Rede war, entsprachen diesem recht verständlichen Bedürfnis. Immerhin ist beachtlich, dass die in Frage stehenden Autoren es liebten, die Verbindung zwischen den Häresien und deren Verzweigungen auf Kontraste oder auf Serien von Antithesen zu reduzieren. Sie stellten die Heiden und die Juden, die Arianer und die Sabellianer, die Apollinaristen und die Photinianer, die Nestorianer und die Eutychianer einander gegenüber[82]. Die Vorliebe für ein solch antithetisches Vorgehen erklärt sich ohne Zweifel von der Rhetorik her[83]. Selbst wenn nicht alle Autoren dem *antitheton* den gleichen Raum gewährten, war das antithetische Vorgehen, bei dem Wörter, Wortgruppen oder auch Sätze einander entgegengestellt werden, offensichtlich sehr verbreitet[84]. Doch darf man sicher auch annehmen, dass die Unterscheidungen zwischen Gott und der Welt, zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Monotheismus und der Lehre von der Dreifaltigkeit ganz natürlich das dialektische Denken gefördert haben.

---

[78] Vgl. Augustinus, agon; ench. – De trinitate erweist sich an sich als irenisches Werk. Doch ist der antiarianische Hintergrund, besonders in trin. 1-7 nicht zu übersehen. Vgl. A. Schindler, Wort und Analogie, 119-168.

[79] Vgl. H. Drobner, Patrologie, 212 und 215, mit den betreffenden bibliographischen Angaben.

[80] Vgl. Y. Congar, Introduction: BAug 28,81f, mit den Hinweisen auf Augustinus, breuic. III, besonders III 17,31ff; ep. 43; c.ep.Parm. I und III; c.litt.Pet. I, 222. Dazu BAug 30,77-80; usw. – gest.pel., mit BAug 21,417-428. – Zum historiographischen Vorgehen Augustins im allgemeinen, vgl. H.I. Marrou, Augustin, 131-135; 461-467, sowie G. Amari, Storia, 45-103.

[81] Vgl. B. Studer, in StorTeol 563; 571, mit den Hinweisen auf Severus von Antiochien, Johannes von Skytopolis und Johannes Grammaticus.

[82] Vgl. z.B. Hilarius, trin. I,16: Hinweis auf Sabellius und Arius, aber ohne Namen; Ambrosius, De fide IV 3,27: Arriani – Fotiniani; Augustinus, s. 37,17: Fotiniani – Manichaei; s. 71,36; Arriani – Sabelliani; Leo, serm. 24,5: Arius/Macedonius – Sabellius, Photinus-Apollinaris, sowie 28,4f; ep. 124,2.

[83] Vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa II, 50ff, mit Quintilianus, Instit. IX 3,74.

[84] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, nn. 787-807.

Wenn aber das so beliebte antithetische Vorgehen in exklusiver Weise durchgeführt wurde, konnte es auch zur Synthese führen. Man stellte zwei Extreme einander gegenüber, um sie auszuschliessen und damit die zwischen ihnen stehende Mitte anzunehmen. Es ist nicht schwer, in den antihäretischen Schriften und Reden mehr oder weniger ausgedehnte Stellen zu finden, in denen die Orthodoxie ausdrücklich als *via media* vorgestellt wird. Es kann nicht überraschen, wenn gegen Ende der trinitarischen Kontroversen des vierten Jahrhunderts ein Rhetor wie Gregor von Nazianz zum hervorragenden Zeugen dieses Grundsatzes geworden ist[85]. Gerade wer gut darauf achtet, wird auch den wahren Kern des immer wieder behaupteten Neunizänismus der Kappadozier erfassen. Man versteht dann darunter nicht mehr eine neue Interpretation des *homousios*, sondern vielmehr den mittleren Weg zwischen Arius und Sabellius, zwischen einer zu grossen Betonung der Einheit und der zu einseitigen Darstellung der Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist[86]. Für das fünfte Jahrhundert existiert ein nicht weniger sprechendes Zeugnis. Während Leo vor dem Konzil von Chalzedon in erster Linie den Monophysismus des Eutyches bekämpfte, also die Unterscheidung der beiden Naturen betonte, brachte ihn die palästinensische Opposition dazu, nach 451 auch den Irrtum des Nestorius ausdrücklicher auszuschliessen, also die Einheit Christi eindeutiger herauszustellen. „Weder Eutyches noch Nestorius" lautete darum in der Folge sein Losungswort[87]. In den Kontroversen des sechsten Jahrhunderts, in denen noch eindringlicher um die Orthodoxie gerungen wurde, erhielt die *via media* freilich noch eine grössere Bedeutung, wie etwa bei Leontius von Jerusalem zu sehen ist, der sowohl gegen die Monophysiten als auch gegen die Nestorianer Stellung bezog[88].

Als die Thematik des mittleren Weges oder des richtigen Masses in der Reichskirche aufkam, war sie keineswegs neu. Sie hatte vielmehr schon eine lange Geschichte hinter sich. Vor allem im Anschluss an Aristoteles hatte das Prinzip der *mesotes* oder der *virtus quae stat in medio* in der antiken Ethik einen wichtigen Platz bekommen[89]. Philo von Alexandrien hatte es zudem mit dem Thema der *hodos basilike* verbunden[90]. Den Hauptanlass

---

[85] Vgl. J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 231-244, mit verschiedenen Texten, besonders or. 20,6; 21,13: Athanasius zwischen Arius und Sabellius. Dazu A. de Halleux, Personalisme ou essentialisme trinitaire, 261f, mit verschiedenen Texten.

[86] Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 178.

[87] Vgl. Leo, serm. 28,5 (452); serm. 65,1 (453); ep. 124,2 (453); 135,2 (a.454). – Dazu L. Perrone, Controversie cristologiche, besonders 104ff.

[88] Vgl. Leontius Hier., Contra Monophysitas (CPG III,6917) und Contra Nestorianos (CPG III,6918). Dazu L. Perrone, in StorTeol, 577ff. – Das gleiche gilt auch von Maximus Confessor (vgl. unten) und Johannes von Damaskus, De fide c.Nest., 1: ed. Kotter 238; C. Iacobitas 3,4: ed. Kotter; Imag. II,3,1f: ed. Kotter 70.

[89] Vgl. G. Reale, Storia V, 174: metriopatia; V, 177f: misura, und besonders II, 501f: zur Tugendlehre des Aristoteles, sowie M. Pohlenz, Stoa I, 397: zur Metriopathie bei Porphyrius. Dazu die Hinweise bei J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 243f.

[90] Vgl. F. Tailliez, Basilike Hodos: OrChrP 13 (1947) 299-354.

dazu hatte ihm *Numeri* 20,17 geben. Dort steht geschrieben: „Wir werden die Königsstrasse benutzen und weder rechts noch links davon abbiegen, bis wir dein Gebiet durchzogen haben" (vgl. *Num* 21,22). Nach der allegorischen Auslegung dieses Textes durch Philo ist der Weg, der zu Gott, dem wahren Pantokrator führt, das Gesetz oder die wahre Philosophie[91]. Die Alexandriner hingegen gingen über den rein moralischen Sinn hinaus. Klemens übernahm das Thema in einem antihäretischen Zusammenhang. Danach darf der Christ weder nach rechts noch nach links von der Wahrheit abweichen, die allein in der Kirche ist[92]. Origenes brachte den königlichen Weg mit dem Taufversprechen in Verbindung. Bei der Abschwörung vor der Taufe verspricht der Katechumene nicht vom Weg abzuweichen, weder zu den *opera* noch zu den *sensus diabolici*[93]. So kann es nicht überraschen, dass Gregor von Nazianz die Orthodoxie mit der richtigen Mitte identifizierte[94]. Vielleicht im Anschluss an den „Theologen", den er sehr verehrte, wird Maximus der Bekenner den rechten Glauben noch ausdrücklicher als den königlichen Weg preisen[95].

Zum vollen Verständnis der Orthodoxie als mittlerem Weg ist es hilfreich, sich nochmals an das klassische Thema der *dissensio philosophorum* zu erinnern. In der antiken Philosophie suchte man bekanntlich, die Auffassungen eines Gegners zu widerlegen, indem man in seiner Lehre die Widersprüche aufdeckte[96]. Dieses Vorgehen konnte zur Skeptik führen[97]. Es mochte jedoch auch dazu dienen, die zwischen zwei extremen Meinungen stehende Auffassung als die richtige hinzustellen. Jedenfalls begegnet diese Art von Dialektik bei Gregor von Nazianz. Mit Bezug auf die drei ältesten Ansichten (*doxai*) über Gott schliesst er die *anarchia* und die *polyarchia* aus und hält die zwischen diesen Extremen stehende *monarchia* fest[98]. Der Hinweis auf die *doxai* selbst legt es nahe, an eine philosophische Quelle zu denken, auch wenn sich eine solche nicht ausmachen lässt[99].

---

[91] Vgl. F. Tailliez, art.cit., 309-315, mit Philo, De gigant. 62ff: Abraham auf dem Weg zum Pantokrator; De posteritati Caini, 101: die Philosophie im asketischen Sinn bzw. das Gesetz als Weg.

[92] Klemens von Alexandrien, Stromat. 7,15: MG 9,524B-528D, besonders 528BC.

[93] Origenes, Hom.Num. 12,4: MG 12,663. Es ist auch die Rede von der disciplina diabolica. Damit sind offensichtlich die falschen Lehren gemeint.

[94] Vgl. vor allem Gregor von Nazianz, or. 20,6: SChr 270,68ff. Zum Verständnis dieses Textes vgl. or. 2,34: SChr 246,132, sowie or. 3,8: SChr 247,254, wo ausdrücklich, jedoch im moralischen Sinn vom königlichen Weg die Rede ist.

[95] Vgl. Maximus Confessor, Tomus dogmaticus (CPG III,7697,7): MG 91,72C; De duabus voluntatibus (CPG III,7697,16): MG 91,184A; 185B; Ambig. (CPG III,7705): MG 91,1325D.

[96] Vgl. J. Pépin, Théologie cosmique, 126ff: zur dissensio der Philosophen, mit christlichen und nicht-christlichen Texten. Dazu G. Madec, Ambroise, 54f, mit Ambrosius, De Noe 25,92.

[97] J. Pépin, Théologie cosmique, 168, verweist diesbezüglich auf Cicero, Lucullus 36,117; 43,132; 43,132; 48,147.

[98] Gregor von Nazianz, or. 29,2. SChr 250,178. Vgl. or. 31,13: SChr 250,300.

[99] Vgl. auch Hilarius, trin. VII,4, wonach sich die Häresien selbst bekämpfen und damit die eine Wahrheit heraustreten lassen.

D. Die Reflexion über die Möglichkeiten einer theologischen Synthese

Niemand wird von den nachnizänischen Autoren eigentlich methodologische Abhandlungen erwarten. Immerhin fehlt es keineswegs an selbst recht beachtlichen Überlegungen über das theologische Vorgehen. Es finden sich solche in den Vorworten oder Einleitungen, wie etwa am Anfang von *De Trinitate* des Hilarius[100], in der ersten theologischen Rede Gregors von Nazianz[101], am Anfang der grossen katechetischen Rede Gregors von Nyssa[102] oder in den ersten Kapiteln des *Enchiridion* des Augustinus[103]. Auch innerhalb der Traktate oder Reden kommen methodologische Bemerkungen vor, wie etwa in gewissen Zusammenfassungen in den Schriften des Hilarius und Augustinus *De trinitate*[104], sowie besonders in den biographischen Hinweisen der Gedenkreden auf grosse Bischöfe, wie sie Gregor von Nazianz über Basilius und Athanasius gehalten hat[105].

Obgleich solche Überlegungen eher knapp gehalten sind, enthalten sie dennoch bemerkenswerte methodologische Elemente. So stellen auch die christlichen Autoren ihre intellektuellen Bemühungen als Forschung (*exercitatio*)[106] oder als eine Beantwortung von Fragen (*zetemata*)[107] oder als gemeinsame Diskussion (*disputatio*)[108] hin. Ebenso äussern sie die Absicht, die verschiedenen Erörterungen und Beweisgänge, wenigstens im Rahmen einer Monographie, in ein *corpus* zu vereinen[109]. Im Anschluss an die antike Bildung (*paideia*) betonen sie ferner, dass die Theologie sowohl das Dogma als auch die Moral, sowohl die Theoria als auch die Praxis um-

100 Hilarius, trin. I. Dazu J. Doignon, Hilaire avant l'exil, 100-156.

101 Gregor von Nazianz, or. 27: SChr 250,70-98. Dazu J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 213-260.

102 Gregor von Nyssa, or.cat., prol.. – Dazu H.M. Meissner, Rhetorik und Theologie, 127-138. Die Autorin zeigt hier auf, wie Gregor von der Rhetorik her seinen Katecheten beibrachte, dass sie von den Voraussetzungen (homologoumena) ihrer Hörer, gebildeten Heiden, ausgehen müssen.

103 Augustinus, ench. I,1-II,8.

104 Vgl. etwa Hilarius, trin. I, 20-36: Aufbau des Werkes; X, 5-8; XI, 1-6. – Augustinus, trin. I 1-4,7; VIII prol.1; XV 1,1-3,5. Dazu BAug 15,17-22, sowie A. Schindler, Wort und Analogie, 120-132. – Weiter Cyrill von Jerusalem, cat. 4: Zusammenfassung der Lehre, mit methodologischen Hinweisen: Theorie und Praxis; nicht häretische, sondern biblische Grundlage; einfacher Glaube.

105 Gregor von Nazianz, or. 43 und or. 21.

106 Vgl. Augustinus, trin. XIII 20,26; XV 1,1; XV 3,5. Dazu BAug 15,612ff.

107 Vgl. J. Plagnieux, Grégoire de Nazianze, 196-206, zu den „Quaestiones“ bei Gregor von Nazianz, mit or. 27,10; 2,35f. Dazu oben, S. 123.

108 Vgl. Augustinus, retr. I 16,1, mit dem Hinweis auf die disputatio mit dem Manichäer Fortunatus; ep. 202A,2,4: zur Art und Weise des Disputierens; op.mon. 18,21: Diskussion bei den Mönchen; Cresc. I 14,17: „disputatio graece dialoge vel dialexis appellatur“. – Augustinus braucht jedoch disputatio oft im Sinn von Darlegung, Erörterung, z.B. trin XV 3,5; XV 6,10.

109 Vgl. Cyrill von Alexandrien, Dial.trin. pr.: SChr 231,126ff. Dazu Augustinus, ench. 1,4 und 33,122: Erklärung des Wortes enchiridion, Handbüchlein.

fassen soll[110]. Auf der Linie der antiken Schule verweisen sie nicht selten auf die propädeutische Rolle der profanen Wissenschaften für die Erarbeitung einer theologischen Synthese[111]. Schliesslich und vor allem erinnern sie immer wieder daran, dass die theologische Arbeit zur Beschauung (*theoria*) und zur Weisheit führen soll[112].

Wer die zahlreichen, aber verstreuten methodologischen Bemerkungen des Augustinus ins Auge fasst, kommt dazu, zwei Modelle von Synthese zu unterscheiden, das Modell der *narratio* oder *scientia* und das Modell der *exercitatio* oder *sapientia*[113].

Die Theorie des ersten Modelles wird in *De catechizandis rudibus* ausgeführt[114]. Augustinus beabsichtigt, darin die Hauptlinien einer Katechese aufzuzeigen, die interessierten Leuten einen ersten Einblick in die christliche Religion erlauben sollte. Zu diesem Zwecke rät er Deogratias, der ihn um Rat gefragt hatte, ihnen die Heilsgeschichte von den Anfängen der Schöpfung bis zu den Zeiten der Kirche zu erzählen (3,5). Er schlägt ihm also vor, einen *intellectus fidei ex parte historiae* anzustreben[115].

Er nimmt diesen narrativen Ansatz in seiner einzigartigen Apologie *De Civitate Dei* ein zweites Mal in einem weiteren Rahmen auf[116]. Dieses Mal muss er sich auf die Ebene jener römischen Intellektuellen stellen, die von der Geschichte her die Grösse des „ewigen Roms" verteidigen. Weil sie sich dabei im besonderen auf Porphyrius stützen, der den geschichtlichen Beweis (*cognitio historialis*) für die Allgemeinheit des Heiles abgelehnt hatte, macht er sich im zweiten Teil von *De Civitate Dei* daran, von der Bibel her diesen geschichtlichen Nachweis zu leisten[117]. Nach dem Schema *exortus, excursus, debiti fines*, das er der rhetorischen Theorie von der Lob- und Tadelsrede entnommen hatte[118], das indes auch in der sich stark an die Panegyrik anlehnenden Geschichtsschreibung vorkommt[119], entfaltet er zu diesem Zweck die Geschichte der beiden *civitates* oder der beiden *amores*,

---

[110] Vgl. Cyrill von Jerusalem, cat. 4,2; Gregor von Nazianz, or.21,6; Theodoret, In Rom: MG 82,48A; Augustinus, agon. 4,4: „Qui autem fidem catholicam bene didicit et bonis moribus et vera pietate munitus est, quamvis eorum haeresim nesciat, respondet illis tamen..."; uera rel. 17,33.

[111] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 43,23. Dazu oben, S. 102f.

[112] Vgl. Gregor von Nazianz, or. 27,3; Augustinus, trin. XII 14,21. – Wie sehr dieses Ideal zum patristischen Erbe gehört, beweist die traditionelle Theologie des Johannes von Damaskus. Vgl. B. Studer, Theologische Arbeitsweise, 52-56.

[113] Vgl. oben S. 144f. zur historischen und systematischen Systematisierung der Philosophie.

[114] Vgl. F. van der Meer, Augustinus, 528ff.

[115] Vgl. auch Augustinus, uera rel. 7,13: „Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani in aeterna, vitam reformandi atque reparandi". Dazu BAug 8,485f.

[116] Vgl. B. Studer, Aufbau; ders., Cognitio historialis (1), 534f.

[117] Vgl. Augustinus, ciu. X 32; XI 1; retr. II 43,2.

[118] Vgl. H. Lausberg, Handbuch, n.245.

[119] Vgl. B. Studer, Aufbau, 946f. – Dieses Prinzip war schon früher von christlicher Seite übernommen worden. Vgl. C. Fredouille, Tertullien: SChr 310,14. – Vgl. weiter Augustinus, vera rel. 1,1; trin, IV 16,21, sowie den Anfang der Vita Possidii, praef. 3.

indem er die biblischen Bücher von der Genesis bis zur Geheimen Offenbarung des Johannes durchgeht[120]. Naturgemäss kommt das narrative Vorgehen vor allem in den Büchern über den *excursus* zur Geltung[121]. Es ist denn auch bemerkenswert, wie er gerade dort von der *historia sacra*, von der heiligen Erzählung, spricht[122]. Die Anfänge und das Ende hingegen gehen im Grunde genommen über das Geschichtliche hinaus. Auf das Ganze gesehen gehören sie aber dennoch zur *cognitio historialis*. Im übrigen, sind auch die geschichtlichen Ansätze in *De vera religione*[123] und in *De Trinitate*[124] zu beachten. Im zweiten Werk finden sich sogar die wichtigsten Bemerkungen Augustins über das geschichtliche Denken. Er erklärt darin, dass die *historia* sich auf die Vergangenheit und die Gegenwart, die *prophetia* hingegen auf die Zukunft bezieht[125]. Vor allem aber entwickelt er in den Büchern 12 und 13 den Unterschied von *scientia* und *sapientia*, den man sich gegenwärtig halten muss, wenn man das narrative Modell verstehen will[126]. Die *scientia* betrifft nämlich die zeitlichen Dinge, die erzählt und geglaubt werden, d.h. die *exempla* der Tugend und die Heilsereignisse Jesu[127].

Es sei noch beigefügt, dass das narrative Modell auch in den Synthesen anklingt, die sich am Taufsymbol orientieren. Die verschiedenen Taufbekenntnisse sind nämlich nichts anderes als eine Zusammenfassung der Heilsgeschichte. Wer sie zur Grundlage der Katechese nimmt, wie Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa oder Theodor von Mopsuestia, erzählt also in etwa die Ereignisse des Lebens Jesu[128]. Dasselbe gilt in einem gewissen Sinn von der *Vita Moysis* Gregors von Nyssa. Dieser erzählt in ihrem ersten Teil im Blick auf die Bibel das Leben Mose, um diesen im zweiten Teil als Vorbild des geistigen Aufstieges hinstellen zu können[129].

Das Modell der *exercitatio* wurde von Augustinus in seinem theologischen Hauptwerk *De Trinitate* praktiziert und auch theoretisch begründet[130]. Natürlich kann man selbst von einem solch theologisch durchdachten Werk der patristischen Zeit keine vollständige und noch weniger eine geschlossene Methodologie erwarten, ganz abgesehen davon, dass es sich auf einen relativ kleinen Fragekreis, auf die *aequalitas et unitas trinitatis*, be-

[120] Vgl. die vorausgenommene Zusammenfassung der Bücher 11-22 in ciu. X 32.

[121] Augustinus, ciu. 15-18. In diesem Teil stellt ciu. 18, ohne Zweifel das historischste Buch dar.

[122] Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1), 545.

[123] Vgl. Augustinus, vera rel. 7,13: „Huius religionis sectandae est historia et prophetia dispensationis temoralis divinae providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi". Dazu BAug 8 (1982), 485f. Vgl. besonders uera rel. 3,3-6,11: über die Ausbreitung der christlichen Religion.

[124] Vgl. B. Studer, Pneumatologie: Aug. 35 (1995) 567-583, besonders 575f.

[125] Vgl. Augustinus, trin. IV 16,21.

[126] Vgl. besonders Augustinus, trin. XII 14,21-23. Dazu BAug 16,620-632.

[127] Vgl. Augustinus, trin. XIII 2,5; XIII 19,24-20,25.

[128] Vgl. besonders Cyrill von Jerusalem, 12-15: Lehre über die „Mysterien Jesu", mit Hinweisen auf die heiligen Orte und den Überlegungen zum Ende der Welt nach Daniel.

[129] Gregor von Nyssa, Vit Moys GNO 7,1. Dazu die Einleitung von J. Daniélou, in SChr 1bis.

[130] Vgl. besonders A. Schindler, Wort und Analogie, vor allem 170-178: zu Buch 8, sowie A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm, 597ff.

schränkt[131]. Aber, wie schon bemerkt, finden sich darin zahlreiche und für jedes theologische Vorgehen zutreffende Bemerkungen. Ausser den bereits erwähnten über das Verhältnis von Geschichte und Prophetie, von *scientia* und *sapientia*, solche über die symbolische Auslegung der Zahlen[132], über die Verwendung der philosophischen, von der Tradition übernommenen Terminologie[133], über die Grenzen der in der Theologie verwendeten Metaphern[134], über die Wichtigkeit der theologischen Arbeit der Vorgänger[135] und anderes mehr. Man darf sogar behaupten, dass die trinitätstheologische Monographie des Augustinus als Vorbild für Monographien in anderen theologischen Bereichen, ja für eine theologische Gesamtsynthese dienen kann. Wie schon verschiedentlich festgestellt wurde, zerfällt *De Trinitate* in zwei Hauptteile[136]. Im ersten Teil erörtert Augustinus den orthodoxen Glauben. Im Hinblick darauf diskutiert er die biblischen Texte, besonders jene, die von den Theophanien reden, unter dem Gesichtspunkt der *aequalitas personarum*[137]. Anschliessend widerlegt er mit Hilfe der Kategorienlehre die arianischen Einwände gegen den katholischen Glauben[138]. Er entwickelt also in diesem ersten Teil eine *controversia* mit positiven und negativen Beweisführungen[139]. Im zweiten Teil hingegen bemüht er sich, weniger das *quomodo credimus* als vielmehr das *quomodo intelligimus* darzulegen[140]. Er versucht damit, das Geheimnis der Trinität, die ein Gott ist, von der religiösen Erfahrung des Menschen her verständlich zu machen[141]. Die Tragweite dieser Suche nach einem tieferen Glaubensverständnis, der *exercitatio* wie er sagt[142], ist klar aus dem achten Buch zu ersehen. Dieses stellt den Übergang vom ersten zum zweiten Teil dar. In seiner Vorrede

[131] Vgl. Augustinus, trin. I 2,4; I ,4,7. Mehr nebenbei wird allerdings auch der heilsgeschichtliche Hintergrund der Trinitätslehre behandelt, vgl. besonders trin. IV und XIII 17,22.

[132] Vgl. Augustinus, trin. IV 6,10: „Ego autem quas reddidi vel ex Ecclesiae auctoriate a maioribus tradita, vel ex divinarum testimonio scripturarum, vel ex ratione numerorum similitudinumque collegi. Contra rationem nemo sobrius, contra scripturas nemo christianus, contra Ecclesiam nemo pacificus senserit".

[133] Vgl. Augustinus, trin. V-VII. Dazu A. Schindler, Wort und Analogie, 147-168.

[134] Vgl. besonders Augustinus, trin. XV 10-9,16; XV 20,39-25,45. Dazu BAug 16,645-648; 656ff.

[135] Vgl. Augustinus, trin. I 4,7. Dazu BAug 15,566ff.

[136] Vgl. G. Madec, Patrie et voie, 208f. Dazu auch Augustinus s. 52, der eine Art Entwurf von De Trinitate darstellt, besonders 52, 5,14f (Übergang vom ersten zum zweiten Teil): „Exsolvimus quae promisimus; propositiones nostras firmissimis, ut arbitror, testimoniorum documentis probavimus... Haec quae diximus plana erant: non laborandum ut intellegerentur, sed curandum ut commemorarentur. Aliquid adhuc volo dicere, ubi vere et acriorem intentionem vestram requiro et devotionem apud Deum."

[137] Vgl. A. Schindler, Wort und Analogie, besonders 136.

[138] Vgl. A. Schindler, Wort und Analogie, besonders 156.

[139] Vgl. Augustinus, trin. I 2,4. Dieses Vorwort bezieht sich nach H.I. Marrou, Augustin, 666, auf die ersten sieben Bücher. Weiter trin. I 7,14.

[140] Vgl. Augustinus, trin. XV 6,9: „Non dixi, quomodo credimus; nam hoc inter fideles non debet habere quaestionem: sed si aliquo modo per intelligentiam possumus videre, quod credimus, quis iste erit modus?".

[141] Die Methode des zweiten Teiles kündigt sich schon an in trin. VI 10,12 (zit. unten Anm. 156).

[142] Augustinus, trin. XIII 20,26; XV 1,1; 3,5; 6,10. Dazu BAug 15,612ff.

kündigt nämlich Augustinus an, er wolle nun *modo interiore* von dem sprechen, was er bis dahin behandelt habe[143], ohne aber dabei die *regula fidei* ausser acht zu lassen[144]. Er geht also die *quaestio trinitatis* an. Er beabsichtigt jedoch nicht, nur die Intellektuellen anzusprechen. Obgleich es nämlich die einfachen Gläubigen an sich nicht nötig haben, diese Diskussion eingehend kennen zu lernen, wecke im Grunde genommen die Frage nach der Trinität das Interesse eines jeden Christen[145]. Die Frage selbst lautet so: „*Ex qua rerum notarum similitudine vel comparatione credamus quo etiam nondum notum Deum diligamus, hoc quaeritur*[146]. Mit einfacheren Worten: Wie kann der Gläubige die Trinität als Trinität lieben? Um diese Fragestellung genauer zu umschreiben, verweist Augustinus auf die Liebe, die ein Christ zu Paulus hat. Er liebt ihn als einen gerechten Menschen. Er vermag dies, weil er in sich die *forma iustitiae trägt*, auf Grund derer er jeden lieben kann, der gerecht ist. Auf der anderen Seite wird der Christ im Blick auf all das, was er über das gerechte Leben selbst erfährt, dazu gebracht, die *forma iustitiae*, ja Gott selbst, in dem er letztlich das Ideal der Gerechtigkeit erschaut, noch mehr zu lieben. „*Valet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem Dei, non tamquam omnino incogniti aut omnino non dilecti; sed quo cognoscatur manifetius et quo firmius diligatur*“[147]. M.a.W. um die allein im Glauben zugängliche Trinität als Trinität lieben zu können, ist eine gewisse *notitia* vorausgesetzt; denn ein Mensch kann nicht lieben, was er nicht kennt. Es ist jedoch offensichtlich, dass selbst der gläubige Christ keine *forma trinitatis* besitzt. Er kann sich darum nur auf *vestigia* stützen, ja selbst auf die *imago* des geistigen Lebens. Dank einer gewissen Ahnung also kann er die Trinität lieben, von der er glaubt, dass sie ein Gott ist. Es liegt also offen zu Tage, dass der gläubige Christ in seiner Suche nach einem Verständnis seines Glaubens der göttlichen Wirklichkeit nur annähernd begegnet. Seine *exercitatio mentis* gelangt zu keinem Ende[148]. Im übrigen ist nicht zu übersehen, wie in diesen Überlegungen zwei Motive sich fortwährend kreuzen: die Schau, die zur Liebe führt, und die Liebe, die sich in der Schau vollendet[149].

Die Bemerkungen, mit denen Augustinus fortwährend sein Vorgehen klarstellt, besonders in den Einleitungen zu den einzelnen Büchern von *De Trinitate*, erlauben, in der theologischen Arbeit, wie er sie in diesem Hauptwerk entwickelt, zwei Funktionen zu unterscheiden[150]. Die erste besteht darin, den rechten Glauben zu begründen und die Einwände gegen ihn zu widerlegen. Bei der zweiten hingegen geht es darum, zu einem tieferen Ver-

---

143 Augustinus, trin. VIII prol.1.
144 Augustinus, trin. VIII 7,10; 10,14.
145 Augustinus, trin. VI 10,12 (zit. in Anm. 137). Dazu A. Schindler, Wort und Analogie, 176.
146 Augustinus, trin. VIII 5,8.
147 Augustinus, trin. VIII 9,13.
148 Vgl. Augustinus, trin. VIII 4,6; VIII 10,14; XV 28,51.
149 Vgl. A. Schindler, Wort und Analogie, 177.
150 Vgl. zu der in trin. entwickelten theologischen Methode B. Studer, History and Faith: AugStud 28 (1997) 7-50.

ständnis dieses Glaubens zu gelangen. In einem gewissen Sinn fällt die erste Funktion mit dem Ziel einer *controversia* zusammen, bei welcher der Redner seine Auffassung zu beweisen und die gegnerischen Meinungen zurückzuweisen versucht. Die zweite Funktion hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der deliberativen Rede, in der die Hörer zu einem bewussteren Engagement überzeugt werden sollen. Dabei geht es nicht allein darum, sie auf dem Weg des Erkennens mehr und mehr voranzuschreiten zu lassen. Augustinus ist sich auch klar darüber, dass sich die Bemühungen um ein tieferes Glaubensverständnis auf das ganze Glaubensleben auswirken. Das Licht, das in das Dunkel des Glaubens hineinleuchtet, erleuchtet das ganze christliche Leben[151].

Das hier dargestellte theologische Vorgehen begegnet in manchen Schriften anderer Autoren, welche die Lehre von der Dreifaltigkeit, die Christologie oder andere Glaubenslehren zum Gegenstand haben. Sie umfassen ebenfalls sowohl eine Art von *controversia*, mit einem positiven und negativen Teil, als auch eine Reihe von *zetemata* oder *quaestiones*[152]. Allerdings betreffen die in ihnen gestellten Fragen mehr die Umschreibung und Verteidigung des rechten Glaubens als die weitere Vertiefung der kirchlichen Lehre. Die Synthesen, die in der Suche nach dem *intellectus fidei* den Büchern *De Trinitate* des Augustinus nahe kommen, fehlen aber keineswegs. So zeichnen sich vor allem die Bücher *De Trinitate* des Hilarius und die theologischen Reden des Gregor von Nazianz ebenfalls durch eine klare methodologische Orientierung aus[153]. Bei Augustinus erscheint allerdings das Verhältnis von „dogmatischem“ und „spekulativem“ Vorgehen stärker durchdacht[154].

Im übrigen versteht sich diese Unterscheidung noch besser, wenn sie im Zusammenhang mit einer anderen Unterscheidung gesehen wird, die im theologischen Denken des Augustinus nicht weniger fundamental sind. Es handelt sich um die Unterscheidung von *prodesse* und *delectare*, von *uti* und *frui*. Genauerhin stehen die für das Leben nützliche Wissenschaft und die das Herz erfreuende Weisheit, die *actio* und die *contemplatio* in Frage[155]. Der Theologe bemüht sich danach nicht nur um die Auferbauung der

[151] Vgl. Augustinus, ep. 137,5,18, wo es im Zusammenhang mit der Schrift heisst: „His salubriter et prava corriguntur et parva nutriuntur, et magna oblectantur ingenia. Ille huic doctrinae inimicus et animus, qui vel errando eam nescit esse saluberrimum, vel odit aegrotando medicinam. Dazu ep. 137,5,20, mit der Ermahnung, welche die ausführlichen Darlegungen über das Geheimnis der Inkarnation beschliesst.

[152] Vgl. z.B. Cyrill von Alexandrien, Dial.trin. 1, praef: SChr 231,126ff.

[153] Vgl. Hilarius, trin. I 1-4: über die Erkenntnis Gottes; I 19: über die Möglichkeit der theologischen Vergleiche; I 37f: Gebet um die Hilfe Gottes. Dazu Augustinus, trin. XV 28,51: Schlussgebet. – Gregor von Nazianz, besonders or. 27,3f: über die Wichtigkeit der Erinnerung an Gott.

[154] Vgl.besonders Augustinus, trin. XIII 20,25f, wo von der Rolle des Glaubens die Rede ist und zwischen der scientia activa und der sapientia contemplativa unterschieden wird.

[155] Vgl. B. Studer, Delectare et prodesse, der zeigt, wie dieser stark in der antiken Kultur verwurzelte Grundsatz nicht nur für Augustinus, sondern für alle reichskirchlichen Autoren eine grosse Bedeutung besass.

Liebe, sondern um die Vorausnahme der ewigen Schau. Damit aber bewegt sich die theologische Synthese, wie sie Augustinus in *De Trinitate* entfaltet, im gleichen Horizont wie seine Auslegung der Bibel. In beiden Bereichen wird die echte Gestaltung des christlichen Lebens und die Freude an Gott und seinen Fügungen angestrebt[156]. Damit bestätigt sich wiederum, wie sehr die Arbeit am biblischen Text und die Suche nach einem tieferen Verständnis der christlichen Wirklichkeiten, wie sie im Taufglauben bekannt und in der Liturgie gefeiert werden, einander nahe stehen. Es geht letztlich immer um die Vertiefung von Glaube und Hoffnung und damit um die Liebe.

---

[156] Vgl. Augustinus, trin. VI 10,12: „Qui videt hoc vel ex parte, vel per speculum et aenigmate, gaudeat cognoscens Deum, et sicut Deum honoret, et gratias agat; qui autem non videt, tendat per pietatem ad videndum; non per caecitatem ad caluminandum".

Abschliessende Erwägungen

Im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts wandelte sich die Situation der christlichen Kirchen in weitem Masse. Es entstanden neue zwischenkirchliche Beziehungen. Das Verhältnis zur politschen und kulturellen Umwelt veränderte sich grundlegend. Diese augenscheinlichen Veränderungen schufen auch neue Bedingungen für die theologische Arbeit. Sofern die Theologen sich mehr als früher mit der griechisch-römischen Gesellschaft identifizierten und die christlichen Denker sich den Anregungen von aussen grosszügiger öffneten, wurde die christliche Theologie an Ausdrucksformen reicher und erwies sich zugleich als universaler. Um diese geschichtliche Entwicklung voll zu erfassen und die neuen Anstösse genauer zu werten, mag es hilfreich sein, von einem Vergleich der christlichen Theologie mit der sogenannten *theologia tripartita* auszugehen. Natürlich darf man bei bei einer solchen Gegenüberstellung nicht bei den Ähnlichkeiten stehen bleiben. Doch wenn dabei auch beachtliche Unähnlichkeiten hervortreten, erfasst man ohne Zweifel besser, worin die Eigenart der christlichen Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts besteht.

Zur Zeit der Reichskirche trat die christliche Theologie in gewissem Masse an die Stelle der *theologia politica* der Alten. Sie wurde nämlich in den Dienst der religiösen Einheit des Römerreiches gestellt. Die *salus populi Romani* gehörte nun zu ihren Grundanliegen. Allerdings kann man die Unterschiede zwischen der christlichen Art über den Glauben an den einen Gott, Vater Jesu Christi, nachzudenken und der antiken *theologia civilis* nicht übersehen. Von der Zeit an, da Konstantin der Grosse an den Diskussionen über den christlichen Glauben regen Anteil nahm, hingen die Einheit und das Wohl des Reiches nicht mehr bloss von dem nach altem Brauch gefeierten Kult ab, sondern wurden in den Zusammenhang mit dem rechten Glauben gebracht. Die traditionellen Ausdrücke *eusebeia* und *pietas* erhielten einen neuen Sinn, bezogen sich nun auf den rechten christlichen Glauben. Dazu traten die irdischen gegenüber den himmlischen Werten zurück. Die stark eschatologische Ausrichtung der christlichen Religion erforderte eine *theologia civilis*, die sich mehr für die *civitas Dei* als für die *civitas terrena* interessierte. Gewiss blieb die Kritik Augustinus an der *theologia politica* des Varro vereinzelt; die anderen Autoren teilten nämlich seine Ideen über die Säkularisation der Geschichte nicht und stellten, wie man es etwas bei Leo I. sehen kann, das Schicksal des Römerreiches und das Leben der katholischen Kirche weiterhin auf

die gleiche Ebene[1]. Trotzdem entfalteten sie, nicht weniger als der viel kritischere Augustinus, eine Theologie, in welcher die *spes aeterna*, die *salus perpetua* im individuellen wie kollektiven Sinn den Vorrang hatten[2]. Vor allem war die *theologia politica* der Christen, soweit man von einer solchen sprechen kann, nicht auf die äussere Verehrung der Götter oder eines *numen supremum*, sondern auf dem Glauben an den einen Gott begründet, der in Jesus Christus seine Liebe zum *genus humanum* im vollen Sinn geoffenbart hatte.

Die Feststellung, dass die christliche Theologie auch den Platz der *theologia mythica* eingenommen hat, mag recht gewagt erscheinen. Wenn man sich indes gegenwärtig hält, dass die Hagiographen und Theologen mit den inspirierten Dichtern verglichen wurden und dass sowohl Heiden wie Christen die Theologie als ein Loblied auf Gott verstanden, dann wird einem diese Behauptung weniger fremd vorkommen. Jedenfalls ist nicht zu übersehen, dass der Zugang zur poetischen Theologie in der gemeinsamen Lesung der grossen Dichter der Vergangenheit erfolgte. Indem die Lehrer mit den Schülern die poetischen Schriften lasen, memorierten und diskutierten, eröffneten sie ihnen den Blick für die ursprüngliche Weisheit der Alten. Sie befolgten dabei zudem den Grundsatz, dass diese Dichter-Lesung zur Bewunderung und zur Nachahmung der Weisen der Urzeit verhelfen sollte[3]. In der *schola Christi* ging man in ähnlicher Weise vor[4]. Die Lesung der Bibel hatte zum Ziel, die Gläubigen in die wunderbaren Geheimnisse Gottes und in die Nachfolge Jesu einzuführen. Dabei machte es keinen Unterschied, ob man die Worte der Heiligen Schrift in der liturgischen Gemeinde anhörte oder sie in kleinerem Kreise miteinander meditierte. Allerdings waren sich die christlichen Prediger und Theologen über die grundlegenden Unterschiede zwischen der *theologia poetica* und ihrer eigenen Theologie voll im Klaren. Sie unterliessen es nie, die Unmoral der heidnischen Dichtung blosszustellen. Im besondern markierten sie die Grenzen zwischen den alten Mythen und den biblischen Erzählungen. Bar jeder Geschichtlichkeit ergötzten jene die Leser bloss, ohne wirklich nützlich zu sein[5]. Auch in diesem Zusammenhang bezogen sich die christlichen Theologen auf die Menschwerdung des Wortes Gottes. Sofern sie durch geschichtliche Ereignisse angekündigt und durch geschichtlich nachprüfbare Prophezeiungen vorausgesagt worden war, begründete sie auch die Wahrhaftigkeit der Heiligen Schriften, die sie bezeugen. Diese Überlegun-

---

[1] Vgl. R.A. Markus, Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine, Cambridge 1970. – Wie sehr die Augustins Auffassung von der Geschichte herausragt, erweist ein Blick auf die ganz andere Haltung von Eusebius von Cäsarea, Ambrosius, Leo und selbst Cyrill von Alexandrien.

[2] Vgl. die Bedeutung der Auferstehung bei Laktanz, Instit.div. 7, oder die Ausführungen über die Hoffnung bei Hilarius, trin. I,9f. – Dazu B. Studer, Hoffnung: RAC 15 (1991) 1215-1281.

[3] Vgl. etwa die Gestaltung der Vergil-Lektüre bei Macrobius, Saturnalia I,24: ed. Willis 128-132.

[4] Vgl. B. Studer, Schule des Herrn.

[5] Vgl. B. Studer, Delectare et prodesse, 566f, mit den Texten des Augustinus.

gen gelten im übrigen auch von den geschichtlichen Werken, die ebenfalls in der antiken Schule gelesen und studiert wurden. Ihre Glaubwürdigkeit ist letztlich ebenfalls an der Autorität der wahren *historia sacra* zu messen. Die Diskussion des Unterschiedes zwischen der antiken und der biblischen Geschichtsschreibung gab den christlichen Denkern, wie man das jedenfalls bei Augustinus sehen kann, immerhin die Gelegenheit, den Wert des Glaubens gegenüber der rein rationalen Erkenntnis herauszustellen. Danach gelangt der Mensch nicht allein durch die vernünftige Überlegung, sondern auch durch die gläubige Annahme des Zeugnisses anderer zur ewigen Weisheit[6].

Es kann schliesslich nicht überraschen, dass die *theologia naturalis* bei den christlichen Autoren hoch im Kurs war. Sie schätzten sie nicht allein als *theologia allegorica*, sondern auch als *theologia philosophica*. Mit anderen Worten, sie übernahmen aus ihr nicht nur die Art und Weise, die Texte allegorisch zu interpretieren, sondern machten sich auch das Ideal der Suche nach der ewigen Weisheit zu eigen. Augustinus anerkennt in *De Civitate Dei* ausdrücklich die Bedeutung der *theologia naturalis*. Während er sich über die *theologia politica* und die *theologia mythica* sehr negativ äussert, ist er bereit sich mit der *theologia naturalis* loyal auseinanderzusetzen, unter der Bedingung freilich, dass darunter nicht die stoische, sondern die platonische Philosophie verstanden wird[7]. Die anderen Autoren, Gregor von Nyssa vielleicht ausgenommen, erweisen sich allerdings viel reservierter gegenüber der „Weisheit von draussen". Sie unterstreichen durchwegs ihre Grenzen. Sie vertreten die Auffassung, sie sei später als die ursprüngliche Philosophie entstanden, sie sei sogar als deren Entartung anzusehen. Selbst Augustinus betont bei aller Hochachtung gegenüber der platonischen Philosophie, dass unter den jetzigen Umständen des menschlichen Lebens es ohne die Autorität Christi keinen Zugang zur wahren Weisheit gebe[8]. Er stellt überdies fest, dass die religiöse Erkenntnis, welche auf der göttlichen, von der Heiligen Schrift bezeugten Offenbarung beruht, sich als viel umfangreicher erweist[9]. Der gläubige Mensch gelangt mit der Hilfe der Vernunft vielleicht dazu, das ewige Wort und die *rationes aeternae* der geschaffenen Dinge zu erfassen. Doch allein dank der Menschwerdung des Wortes, welche sich im Ostergeheimnis vollendete, kann er den tiefsten Grund der Schöpfung und der Neuschöpfung erahnen: die demütige Liebe Gottes für die ganze Welt[10].

Im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts glich sich also die christliche Theologie mehr als zuvor der *theologia tripartita* an. Darum konnte sie auch weitgehend an ihre Stelle treten. Damit soll allerdings keineswegs gesagt sein, sie sei als verchristlichte *theologia tripartita* anzusehen. Die

---

6 Vgl. B. Studer, Cognitio historialis (1).
7 Augustinus, ciu. VIII,1.
8 Augustinus, Acad. III 20,43.
9 Vgl. B. Studer, Gottesbegriff, 173-178.
10 Vgl. B. Studer, Soteriologie, 162ff.

christliche Theologie ist von ihrem Ursprung, aber auch von ihrem Zusammenhang mit der Kirche her etwas völlig Eigenständiges. Die Ähnlichkeiten mit der *theologia tripartita*, soweit solche bestehen, betreffen vielmehr ihr Erscheinungsbild: ihre Denkformen, ihre Anliegen und ihre, manchmal auch unevangelische Akzentgebung. Doch ihre bewusste Treue zum Evangelium Christi und ihr Einsatz für eine Gemeinschaft, welche alle Menschen, einfache und gebildete, umfasst, erlaubten es den christlichen Theologen, ihrem Suchen und Denken ohne allzu grosse Risiken weitgehend die Gestalt der *theologia tripartita* zu geben. Eine ganze Reihe von Faktoren half ihnen, den Glauben an Jesus Christus bei aller Anpassung an die Umwelt im Sinn des Evangeliums zu vertiefen. Die apostolische Überlieferung blieb in den christlichen Gemeinden lebendig, vorab in jenen, die von den Aposteln selbst gegründet worden waren. Die Bischöfe als deren Nachfolger bewahrten den *consensus fidelium* in der Syntonie mit den geistlichen Erfahrungen der ersten christlichen Generationen. Das gelang ihnen umso eher, als sie mehr denn zuvor, allerdings auch unter grösseren Schwierigkeiten, als *collegium caritatis* für die Einheit im Glauben eintraten. Dazu half ihnen auch die Feier des Gottesdienstes, bei der sie wohl am meisten Altes und Neues verbinden konnten. Gerade in der Liturgie hatten sie die wirksamste Möglichkeit, den Glauben und damit auch die Theologie mit dem in der Menschwerdung des Wortes grundgelegten Ostergeheimnis immer aufs neue zu verbinden und damit ihre historische und logische Grundlage getreu zu erhalten. Selbst wenn die Christen und im besonderen ihre Lehrer sich in der Reichskirche mehr als früher mit den sozio-politischen, literarischen und philosophischen Überlieferungen identifizierten, beruhte also ihre religiöse Existenz immer auf dem Glauben an Jesus Christus, Herrn und Heiland. An diesem Glauben nahmen sie das Mass, wenn sie ihr religiöses Denken in den Formen der *theologia tripartita* zum Ausdruck brachten. Vor allem war der Glaube an Jesus Christus, der gestern, heute und immer der gleiche bleibt, der Schlüssel zur Heiligen Schrift, in der sie ihre Erkenntnis des Geheimnisses des einen Gottes und der Würde des nach seinem Bild geschaffenen Menschen schöpften.

Register

A. Bibel

1. Altes Testament

2. Neues Testament

B. Quellenzitate

(in Auswahl)

C. Literatur

D. Begriffe

Bayerische
Staatsbibliothek
München